

عبّاس محمود العقّاد

الفلسفة القرآنية

منشورات المكتبة العصرية
بيروت - صيدا



عباس محمد العقاد

الفلسفة القرآنية

كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت في مؤلفاتها
في آيات الكتاب الكريم

منشورات المكتبة الحديثة
حبيدا - بيروت

تقديم

كتاب « الفلسفة القرآنية » من أبرز آثار العقاد الخالدة ، يتضمن مقدمة وسبعة عشر فصلا وخاتمة • جمع فيه كل ما يمكن أن يقال عن الاسلام ومبادئه ، وأوامره ونواهيه ، وما يجب أن يكون عليه المسلم في حياته الدنيوية ، وموقفه من جميع مظاهر الحياة ، ومن الناس ، ومن نفسه •

ولست مهمتنا في هذا التقديم أن نفصل ونستقصي جميع ما أورده الكاتب من آراء وأفكار ، بل نريد التلميح تلميحا موجزا الى ما بسطه في فصوله كدليل متواضع الى ما سوف يواجهه القارئ في خضم هذه الفصول من آراء سديدة ، وشرح مستفيض للأسس التي يقوم عليها صرح الاسلام •

وأول ما يلتفت اليه هو أن القرآن الكريم كتاب عقيدة يغاطب الضمير الانساني ، وليس من شأنه أن يفصل مسائل العلم التي تتجدد في كل زمان ، وفي كل جيل ، وهو مع خلوده من كل ما يناقض العلم أو يتعارض مع النظريات العلمية التي تنشأ جيلا بعد جيل يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم كلما نجم منها جديد •

ويستهل شرح الفلسفة القرآنية بتقرير أن لا خلاف في أن لكل شيء سببا ، ولكن السبب ليس هو موجد الشيء بل حادث سابق للشيء أو مقترن به مثل النور والصوت في قديفة المدفع • فالنور تبصره العين أولا ثم يليه الصوت ، وليس النور السابق هو المسبب للصوت • وهكذا كل ما يحدث في الوجود يحكم العقل بأنه ناتج عن سبب وليس هذا السبب هو موجد ، فلا بد من تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات •

وعنده أن الأخلاق التي يدعو الاسلام الى التجمل بها هي الأخلاق التي تنشأ من صحة النفس وصحة الجسد على السواء •

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح - والنفس الصحيحة لديها القدرة على الامتناع أو الاقدام ، وتجعل الانسان يتصرف كما يليق بالكرامة الانسانية ، وتبعده أو تصده عما ينزل به الى درك الحيوان .

والأخلاق الجميلة التي حثت عليها شريعة الاسلام هي الأخلاق التي تنبع من شعور الانسان بالتبعية ، ومن ايثار رفعة النفس وسموها على كل ما يشينها وينحدر بها الى حضيض الهوان .

أما الحكومة التي نص عليها القرآن فهي عينها الحكومة التي نسميها الحكومة الديمقراطية في عصرنا الحاضر . وهي تقوم على مبدأ وتعمل المحكومين لا لمصلحة الحاكمين ، وتقع تبعات الحكم فيها على الأمة كلها لا على طبقة خاصة . وترجع الشورى الى ذوي الرأي والحكمة ، ولا سبيل فيها الى طغيان فرد جبار ، أو الى جماعة كثيرة العدد وممنوع في حكومة القرآن خزن الأموال التي لا تنفق في وجوهها ، وحرمان الفقراء من تيسير سبل العمل والرضى عن العيش . وممنوع كذلك عصبية الجنس أو الأسرة اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان ، فجميع الناس متساوون في الحقوق والواجبات ، الا أنهم متفاوتون بالفطرة ويجب أن يظلوا متفاوتين ، وهذا التفاوت ينبغي أن يكون بالفضل والجدارة والمواهب لا في العرق أو الجنس أو الأسرة أو اللون . أما المرأة في نظر الاسلام فقد أجملت ما لها وما عليها ، وعينت منزلتها بالنسبة الى الرجل الآية الكريمة : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » .

وقد أوضح العقاد هذه الدرجة التي يتقدم بها الرجل على المرأة بأن الطبيعة لا تنشيء جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد ومؤهلاته وغاية حياته ، فلم يكن جنس النساء مساويا لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم على مختلف البيئات والحضارات . وعلة ذلك هي تفوق الرجل على المرأة في القدرة والتأثير . فهو يتفوق عليها حتى في الأعمال العامة التي زاولتها ألوف السنين ، ويميزها في الطهو ، وتفصيل الثياب ، وفنون التجميل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشتركان فيه من أعمال البيوت . ولئن تفرغت المرأة لمادة النواح على الموتى منذ

عرف الناس العداد على الأموات ، فما أخرجت لنا الآداب
النسوية يوما قصيدة في الرثاء تضارع ما نظمه الشعراء الرجال
سواء منهم الأميون والمتعلمون .

وعند تناوله بالبحث مسألة الأسر أو الرق عرض رأي
أفلاطون في نظام الاسترقاق فقال انه اعتبر هذا النظام ملازما
للجمهورية الفاضلة وحرم على الرقيق حق المساواة بغيره من
الأحرار لأنه مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالاساءة
اليه . وجعل أرسطو الرق نظاما ملازما لطبائع الخليقة البشرية
لأن في العالم أناسا مخلوقون للسيادة وأناسا مخلوقون للطاعة
والخضوع . وغاية ما يمكن أن يتفضل به السادة على الأرقاء
تشجيع هؤلاء على الترقى من منزلة الآلة المسخرة الى منزلة الآلة
المتصرفة اذا بدت منهم بوادر الفهم والتمييز . وعند ظهور
المسيحية في بلاد اليونان أوصى القديس بولس العبيد باطاعة
السادة والاخلاص لهم . وكان الحواري بطرس يأمر العبيد بمثل
ذلك وأيده الفيلسوف توما الأكويني أكبر حكماء الكنيسة أخذا
بمذهب أستاذه أرسطو مصرحان بأن القناعة بالمنزلة البغسة من
المعيشة لا تناقض فضيلة الايمان .

وقارن بين تلك النظريات وبين أحكام القرآن الرق فقال ان
الأسر أمر لا مناص منه ما دامت في الدنيا حروب وما دام في الدنيا
غالب ومغلوب ، فأباح استخدام الأسرى ولكنه حث المسلمين على
فك الأسرى أو قبول الفدية منهم . وأوصى بالاحسان الى الأرقاء
كما أوصى بالاحسان الى أوالالدين والاقرباء . وجعل اعتاقهم
حسنة تكفر عن كثير من السيئات .

وفي مجال العلاقات الدولية حث القرآن المسلمين على ان
تقوم علاقاتهم مع الأمم الأخرى على المهود والوفاء بها واتمائها
الى مدتها ان كانت موقوتة . واذا غدر المتعاهد يعامل بمثل
عمله مع تجنب الجور والتنكيل وايثار الصبر على العقاب .
ويخطيء أقبح الخطأ من يدعي أن الاسلام دين سيف وأن العلاقة
بينه وبين الأمم علاقة حرب وقتال ، وما لجأ المسلمون قط الى
السيف وفي الامكان وضع غيره من الوسائل في مكانه ، وما قاتلوا
الا مدافعين عن أنفسهم وعن دينهم ومقدساتهم ، وقد التزموا

عند الظفر بمقاتلتهم وأحرار النصر عليهم بالأمر الإلهي المتمثل في قوله تعالى : « لا اكراه في الدين » تاركين الناس لضآئيرهم يعتنقون ما شاؤا من دين أو مذهب .

وفي فصل العقوبات أجمل المبادئ التي اتفق عليها الباحثون في عصرنا فوجدناها كلها مسلما بها في شريعة القرآن ، وأوضح أن العقوبات في الاسلام قسمان : قسم (التعزير) ، وهو يتناول الزجر والغرامة والحبس والجلد . وقسم (الحدود) وهو يعدد عقوبات العيب بالفساد والقتل واتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقه والزنا وشرب الخمر . وأكد أن قواعد العقوبات الاسلامية تمتاز على قواعد العقوبات الحديثة في أن هذه لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة في حين أن القواعد القرآنية بما فيها من المرونة الملائمة للزمان والمكان قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة وتصلح للتطبيق في الحاضر والمستقبل .

والمقيدة الإلهية في الاسلام قائمة على التوحيد المطلق الذي لا يحتمل أي شكل من أشكال التعدد كما تقوم على التنزيه عن أي عيب أو نقص ، وعلى اتصاف الله بكل الصفات التي تنبغي لكل كمال مطلق منزّه عن الحدود . وهذا الكمال المطلق غاية في القدرة والعلم والرحمة والعدل والاحسان والتصريف .

وفي البحث عن الروح يتجلى للقارئ الكريم ما يمتاز به العقاد من الاطلاع الواسع المدى والتفكير السديد المستقيم الذي لا يجد فيه المنقب اليقظ ثغرة ينفذ منها الى تخطئة أو تفنيد . فقد عرض آراء القدماء والمحدثين من المفكرين والعلماء والأئمة والفقهاء من المسلمين وغيرهم ، ومن المؤمنين والمحدثين الذين بحثوا في الروح وماهيتها ولم يدع شاردة ولا واردة قبلت فيها الاستقصاء وأوردوها على نحو لا يحتاج الى مزيد بيان . ولكن لا يسع القارئ بعد هذا كله الا أن يلوذ بحكمة الله تعالى في قوله : « يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

وفي الفصل الذي عقده للبحث في مسألة القضاء والقدر حشد — كماداته — كل المعاني التي الصقت بهذه المسألة منذ همجية الانسان الأولى ، وتطور هذه المعاني بعد أن بدأ الانسان يعي

نفسه ويتأمل ما حوله ، وبعد أن ظهرت الديانة اليهودية والديانة المسيحية • وقد أسهب في شرح ما ذهب اليه المؤمنون بهاتين الديانتين في قضية القدر • ثم انتقل الى ما يستفاد من الآيات القرآنية واختلاف المذاهب الاسلامية من معتزلة وقدرية وجبرية وأشعرية في تحديد معنى القدر وختم هذا البحث بقوله : « وعلى هذا يستطيع المسلم أن يؤمن بكل حكم من أحكام القرآن في مسألة القضاء والقدر على تعدد الجوانب التي تناولتها هذه الأحكام لأنه يؤمن عقلا بأن وجود الله لا يبطل قيام التكليف ، وأن قيام التكليف لا يبطل اختلاف الحظوظ والأقدار ، وإن اختلاف الحظوظ والأقدار لا يختم قدرة الله في الأبد الأبد على تحقيق العدل في ما قضاء » •

وفي فصل تال ذكر ما للفرائض والعبادات من مزايا وفوائد للفرد والجماعة وأثرها في صلاحهما • فصلاة الجماعة في يوم الجمعة مقدم على البيع والشراء ، وطلب المعاش ، فترتفع الجماعة بذلك عن صفائر الشح والجشع وهموم الدنيا ، وترى عظامها وصغرامها في ساحة واحدة بين يدي العظمة الالهية التي تخفض من كبرياء العظيم وترفع من ثقة الصغير بنفسه ورضاء عن حياته • وإذا صلى المسلم منفردا شعر بأصرة القرى بينه وبين الجماعة الاسلامية التي تشاركه في الاتجاه نحو قبلة واحدة ، والدعاء بدعاء واحد ، مهما تباعدت بينه وبينها الديار •

وفريضة الزكاة تؤدي الى التعاون بين المجدودين والمحرومين ، وتعالج مشكلة الفقر والحاجة ، وفيها رياضة للنفس تعودها البذل والعطاء فتشعر بتكافل الجماعة ، وتخرجها من ضيق الأنانية الى رحاب الايثار •

والحج مدعاة الى التعارف والتشاور بين الجماعات الاسلامية يفضي فيه بعضهم الى بعض بما يعلمون من أحوالهم وما يشكون من متاعبهم فيلجأون الى ما يفرضه عليهم الاسلام من التعاون على البر والتقوى وتقتضيه الأخوة الاسلامية من دفع الخطوب وازالة الكروب •

والصيام يجعل من مئات الملايين من المسلمين أسرة واحدة

يطعمون على نظام واحد ، فضلا عما يستفيد به الفرد من الصيام في حياته الروحية أو حياته الخلقية بتعويده ضبط النفس وانماء قدرتها على الفكك من أسر العادات ، واخضاع الجسد لدواعي العقل والروح .

وقاده البحث في الفلسفة القرآنية الى التصوف فرأى أنه عميق الجذور فيها ، وليس كما ادعى البعض أنه دخيل على الاسلام ، وأنه نجم عن اتصال العرب المسلمين بغيرهم من الأمم والشعوب . أما التسمية فاختلفوا فيها ، فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية وردوها تارة الى أهل الصفة ، وتارة الى ليس الصوف ، وتارة الى الصفاء .

ومن ناحية اعتناق المسلم للتصوف القائم على التنسك والتقشف والتفرغ للرياضة الروحية ذكر أن الاسلام في الأصل يحرم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية ، وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه منها . فالحياة الروحية في الاسلام ينبغي أن تلتزم القصد أو الوسط ، فلا استغراق في الجسد ، ولا انقطاع عنه في سبيل الآخرة ، وذلك طبقا للحكمة القائلة : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

« وإذا كان الاسلام قد عرف أناسا من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب الروحية فأنما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الانسانية ولم يكن من قبيل الالغام أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية » .

وهكذا اذا ظهر بين المسلمين من يؤثر القوة الروحية على متعة الجسد فيجب أن لا نلومه وننحي عليه ، لأن هذا الايثار ملكة راسخة فيه لا يجوز تعطيلها كما لا يجوز الوقوف في وجه اللاعب اذا أثر المهارة في اللعب على المهارة في فنون العقل ومطالب الروح .

وأخيرا تحدث في الفصل الأخير من كتابه عن « الحياة الأخرى » فذكر أن الاديان الكتابية آمنت بالحياة بعد الموت ، وكذلك فعل بعض الفلاسفة كأفلاطون و « كانت » .

أما أفلاطون فقد علل بقاء النفس بأنها جوهر بسيط مجرد

لا يقبل التجزئة ولا الانحلال ، وهي قوام الحياة ، وما هو حياة
لا يمكن أن يعود « لا حياة » .

وأما « كانت » فقد بنى نظريته في بقاء النفس على أن
الانسان مفطور على الايمان بالقانون الأخلاقي الذي يقضي
بالجزاء العدل لكل عمل يصدر عن الانسان . ولكن هذا الجزاء
لا يتم دائما في فترة هذه الحياة الدنيا ، فيلزم من ذلك أن تكون
هناك حياة أخرى لينال ذلك الجزاء من يستحقه .

ورأي هذين الفيلسوفين يدلنا على أن مسألة الحياة بعد
الموت ليست فقط مسألة اعتقاد وايمان بل هي أيضا مسألة بحث
وتفكير . وهكذا يستخلص من الآيات القرآنية أن الحياة الأخرى
قضية يؤمن بها القلب كما يهدي اليها العقل .
هذه لمحات مقتبسة مما تضمنه هذا الكتاب لا تفني عن مطالعته
بأكمله وامان النظر في كل فصل من فصوله .

وفي النهاية لا بد من اسداء الشكر الجزيل للسيد شريف عبد
الرحمن الأنصاري صاحب المكتبة العصرية في صيدا وبسبوت
لاهتمامه بإعادة طبع هذا الكتاب الفريد ، فجزاه الله عن القراء
خير الجزاء .

مقدمة

الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية .
ولم يكن الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه مصلحة وطنية ،
أو حاجة نوعية

لأن الدين قد وجد قبل وجود الأوطان .
ولأن الحاجة النوعية « بيولوجية » تتحقق أغراضها في كل زمن ، وتتوافر
أسبابها في كل حالة ، ولا يزال الإنسان بعد تحقق أغراضها ، وتوافر وسائلها في
حاجة إلى الدين .

وغرائز الإنسان النوعية واحدة في كل فرد من أفراد النوع وكل سلالة
من سلالاته . ولكنه في الدين يختلف أكبر اختلاف ، لأنه يتجه من الدين إلى
غاية لا تنحصر في النوع ولا تتوقف على غرائزه دون غيرها ، وليس الغرض منها
حفظ النوع وكفى . بل تقرير مكانه في هذا الكون ، أو في هذه الحياة .

فالإنسان يتعلق من النوع بالحياة .

ولكنه يتعلق من الدين بمعنى الحياة .

ولن يوجد إنسان ليس له نوع ، أو غريزة نوع ، أو آداب نوع ، لأن وشيجة^(١)
النوع ليست مما ينفصل عنه باختياره . ولكن قد يوجد إنسان يفوته معنى الحياة
وقد يوجد إنسان يفهم معنى الحياة على أنه إعراض عن الحياة الفردية ، وعن
الحياة النوعية ، وتوجه إلى ضرب آخر من الحياة .

وقد يتحول الإنسان من عقيدة إلى عقيدة ، فلا يقال إذن أنه تحول
غريزة نوعية إلى غريزة نوعية . لأن هذه الغريزة لا تقبل التحول ولا التحويل

(١) وشيجة : الوشيجة في الأصل العرق من الشجرة ، أو الخيط من
ليف ، وهي هنا بمعنى العلاقة والرابطة .

بل يقال إذن أنه آمن بملافة جديدة بين الخلاق جميعا ، وبين الحياة أو مصدر الحياة والإنسان إذا طلب من الدين الحياة الأبدية فهو لا يطلب ذلك لأنه فرد من أفراد نوع . فإن النوع قد يبقى ألوف السنين ، وقد يقدر الإنسان أنه مكتفول البقاء بشير انتهاء ، ثم لا يغنيه كل ذلك عن طلب الحياة الأبدية ، لأنه يريد لحياته معنى لا يزول ، ويريد أن يتصل بحياة الكون كله في أوسع مداه .



ولست العقيدة لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنهم يريدون منها دروسا علمية أو حيلًا صناعية .
فإن قوة الصناعة والعلم كامنة في الإنسان ، لاتلجئه إلى قوة خارج الإنسان .
وإن ألف إنسان قد يطمون علما واحدا ، ولا يمتقدون عقيدة واحدة ، بل يفكر أحدهم عقيدة الآخر أشد الإنكار .

كما أن العلاقة بين العالم والعلوم قد تكون علاقة غريب بغير . وقد يعلم الإنسان أسرارًا من الكون ، وهو يشعر بأنه غريب عنه أو عارض فيه . فإذا اعتقد فأنما يمتقد لأنه يريد أن يشعر بأنه ليس في الكون بالغير ، ويؤمن بأنه موصول الحياة بحياته وليس بالعارض فيه .

وليس مقياس العقيدة الصالحة مقياس الدروس العلمية والحيل الصناعية ، وإنما حسب العقيدة الصالحة من صلاح أنها تنهض بالعقل والفرصة ، ولا تصدها عن سبيل العلم والصناعة ، ولا تحول بين معتقديها ، وبين التقدم في الحضارة ، وأطوار الاجتماع .



وينبغي أن يلاحظ في هذا الصلاح أن الجماعات البشرية لاتعيش عمر إنسان واحد ، ولا تنحصر في طبقة واحدة .

(٢) القريحة : القريحة من الانسان : طبعه ، وهو حسن القريحة أي انه يستنبط العلم والفهم بجودة الطبع .

فالعقيدة التي تصلح إشارة أجيال يشترك فيها عشرة أجيال يختلفون في كثير من الأحوال والمعادات .

والعقيدة التي يدين بها الملايين يشترك فيها الخاصة والعامة والأغلياء والأدنياء ولا تصاغ منها نسخة مستقلة لكل طبقة أو لكل فريق .

فالذي يُطلب من العقيدة الصالحة أن تصلح لكل هؤلاء مجتمعين ، وأن تصلح لأعمار بعد أعمار لأنها ليس مما يخلع تارة بعد تارة ، ولا مما يستبدل ببرامج السنوات ونصوص الساعات .

وموضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية — أو الفلسفة القرآنية — لحياة الجماعات البشرية ، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لاغنى عنه ، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجارات الزمن حينما أنجح بها مجراه .



كنا نتحدث مع بعض القضاة من أعضاء لجنة البيان العربي في موضوع الدين والفلسفة ، قلنا : إن العقيدة الدينية هي فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التي تدين بها ، وأنها لا تعارض الفلسفة في جوهرها ، وأن الفلسفة تصلح للاعتقاد كما تصلح العقيدة للفلسفة ، واستشهدنا على ذلك بآيات كثيرة من القرآن يستخرج منها للمسلم فلسفة قرآنية ، لا تحول بينه وبين البحث في غرض من أغراض الفكر والضمير .

وأيما كانت العلاقة بين موضوع الفلسفة ، وموضوع الدين ، فليس في وسع فيلسوف صادق النظر أن ينسى أن الأديان قد وجدت بين جميع البشر ، وأنها — من ثم — حقيقة كونية لا يستخف بها عقل يفقه معنى ما يراه من ظواهر هذه الحياة .

فاقترح على بعضهم أن يكون هذا البحث موضوع كتاب . فألفت هذا الكتاب في هذا الموضوع ، وسيمته باسم الفلسفة القرآنية لأنه أقرب الأسماء إلى بيان غرضه ، وكان اسم «فلسفة القرآن» من الأسماء التي اقترحت في سياق ذلك الحديث . فخطر لي أن هذا الاسم قد يوحى إلى النهن أننا نتخذ القرآن موضوعا لدراسة فلسفية كدراسة فلسفة النحو ، أو البيان ، أو التاريخ . وليس هذا هو المقصود مما كنا نتحدث عنه ، وإنما المقصود منه أن القرآن الكريم يشتمل على مباحث فلسفية في جملة المسائل التي عالجها الفلاسفة من قديم الزمن ، وأن هذه الفلسفة القرآنية تنقى الجماعة الإسلامية في باب الاعتقاد ، ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم . وهي لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد ، وتمنع الضرر الذي يتبلى به من تصدم عقائدهم عن حرية الفكر ، وحرية الضمير .

وليس للملء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير هذا .

فهما يكن من رأيهم في الإيمان بالله فهم لا يجهلون ولا يستطيعون أن يجهلوا — أن الإيمان — كإدمننا — ضرورة كونية ، لا تخلفها مشيئة أحد من الآحاد ، ولو كان في قدرة الرسل والأنبياء .

فإذا أجمع الناس على الاعتقاد كفيها كان اختلافهم في الجنس ، والزمن ، والموطن ، والمصلحة — فليس هذا عمل فرد ، ولا هو مما يقع بين الحين والحين عرضا وانفاقا من فعل الحيلة والتدبير ، ولكنه باعث من صميم قوى الكون ، لا يفلح الرسل والأنبياء في نشر دعوته ما لم يكن في تلك الدعوة مطابقة لحكمة الخلق ، وصر التكوين .

وكل اعتراض يسترض به المنكرون على حقائق الأديان لا يقام له وزن ، في مواجهة هذه الظاهرة الواقعة التي لا شك فيها .

بل هو لا ينفى الوحي الإلهي كما ينفيه ، أو كما يمكن أن يتخيلوه ، ولا يبطل

ضرورة الاعتقاد بين الجماعات البشرية بحال من الأحوال .

إنهم يتخذون من عقائد بعض العامة ، أو عقائد بعض الخاصة ، دليلاً على أنها أمور لا تصدر من عند الله ، الذى يصفه أصحاب الأديان بالمع ، والحكمة ، والقدرة على هداية العقول إلى الصواب ، فى الكبير والصغير .

فإذا كان هذا هو البطل للوحى الإلهى فكيف يثبت الوحى الإلهى فى قياس أولئك الفلاسفة أو العلماء ؟

أثبتت بعقيدة يدين بها العامة كما يدين بها الخاصة ، وتطابق الدروس العلمية اليوم ، كما تطابقها عند ما تنقض نفسها بكشف جديد ؟

أثبتت بعقيدة تدخل للملص الصناعى — أو الطبي — كل سنة أو كل بضعة سنوات للفحص والامتحان ؟

أثبتت بعقيدة ليست بعقيدة ولكنها مجموعة من الأزياء الموسمية التى يغيرها الإنسان تارة بعد تارة ، ولا يميزها ببواطن الضمير ؟

كلا . فإن الوحى الإلهى — متى ثبت — لا يثبت على النحو الذى تخيلوه بل على النحو الذى عهدنا عليه الأديان ، مع اختلاف العقول واختلاف الأجيال واختلاف المعلومات .

عقيدة هى عقيدة ، وإيمان هو إيمان . وبعد ذلك موازنة لدواعى الحياة ومطالب الفكر وطلبات الشعور . وهكذا تصبح العقيدة ، إن صححت على الإطلاق ، وهكذا يكون الإيمان ، إن كان إيمان .

وقد رأيت أناسا يطلون الأديان فى العصر الحديث باسم الفلسفة المادية ، فإذا بهم يستعملون من الدين كل خاصة من خواصه ، وكل لازمة من لوازمه ، ولا يستغنون عما فيه من عنصر الإيمان والاعتقاد ، التى لا سند لها غير مجرد

التصديق والشعور ، ثم يجردونه من قوته التي يبثها في أعماق النفس ، لأنهم اصطغموه اصطناعاً ، ولم يرجعوا به إلى مصدره الأصيل .

فالمؤمنون بهذه الفلسفة اللادية يطلبون من شيعتهم أن يكفروا بكل شيء غير المادة ، وأن يعتقدوا أن الأكوان تنشأ من هذه المادة ، في دورات متسلسلة ، تنحل كل دورة منها في نهايتها لتعود إلى التركيب في دورة جديدة ، وهكذا دواليك ، ثم دواليك إلى غير انتهاء .

ويطلبون منهم أن ينتظروا النعيم المقيم ، على هذه الأرض ، متى حلت نبوتهم عن زوال الطبقات الاجتماعية . فإن زالت الطبقات الاجتماعية في هذه السنة أو بعدها يوضع سنوات فتلك بداية الفردوس الأبدي ، الذي يدوم ما دامت الأرض والسموات ، وتنتهي إليه أطوار التاريخ ، كما تنتهي يوم القيامة ، في عقيدة المؤمنين بالأديان .

ولا يكلف دين من الأديان أتباعه تصديقاً أغرب من هذا التصديق ، ولا تسلياً أتم من هذا التسليم .

ولا يخلو دين الفلسفة المادية من شيطانه ، وهو «الرأسمالية» الخبيثة العسراء . فكل ما في الدنيا من عمل سوء ، أو فكرة سوء فهو كيد من هذا الشيطان الماكر المريد .

وكل ما فيها من عمل سوء أو فكرة سوء يزول ويحول ، وتحل في مكانه بركات الفلسفة المادية ورضوانها ، متى سار الأمر إلى ملائكة الرحمة ، وذهب ذلك الشيطان إلى قرارة الجحيم .

ولما طبقت هذه العقيدة في البلاد الروسية — على أيدي أصحاب الفلسفة اللادية — خيل إليهم أنهم ظفروا بحقيقة الحقائق واستنصوا بها عن كل ما اعتقده الإنسان في جميع الأزمان ، ولا سيما عقائد الأديان والأوطان .

(١) دواليك : بالفتح وبصيغة التثنية أي مداولة بعد مداولة .

(٢) مريد : شيطان مريد بفتح بكسر ، أي خبيث شرير .

وادخروها للزمن كله ، بل للأبد كله ... ولكنهم لم يصطدموا صدمتهم الأولى في الحرب العالمية الأخيرة حتى أفلتت « عقيدة الأبد » كل الأفلاسي ولجأوا إلى الوطن يستعيدون مثله وإلى الديانة يستجدونها ويتمسحون بها . فنادوا « بالجهاد القوي » ورحبوا بالصلوات في المابد ، وشجعوا المصلين على ارتيادها ، واجتمع رؤساء القساوسة في حضرة زعماء المذهب الشيعي ، ليعلموا العودة بمجلس الكنيسة إلى نظامه القديم .

وغوى هذه العبارة البالغة أن أسرار العقيدة أعمق وأصدق مما يدور بأوهام منكريها ، وأنها ذخيرة من القوة وحوافز الحياة تمد الجماعات البشرية بزاد صالح لا تستمدها من غيرها ، وأن هذه الذخيرة « الضرورية » خلقت لتعمل عملها ، ولم تخلق ليعبث بها العابثون ، ككاطاف بأحدم طائف من الوم ، أو طارت برأسه نزعاً عارضة ، لا تثبت على امتحان .

وفي هذا العصر الذي تتصارع فيه معاني الحياة بين الإيمان والتعطيل^{١٠} وبين الروح والمادة ، وبين الأمل والقنوط ، تلوذ الجماعات الإسلامية بعقيدتها المثلى ولا تخفى للملاذ . لأنها عقيدة تعطى كل ما يعطيه الدين من خير ، ولا تحرمها شيئاً من خيرات العلم والحضارة .

وهذا الذي نرجو أن نبينه في هذا الكتاب ؟

عباسي محمود العقاد

القاهرة في { حتى القعدة سنة ١٣٦٦
١٩٤٧ سنة أكتوبر }

(١) التعطيل : مذهب التعطيل هو انكار الخالق وكون العالم فارغاً عن صانع زينه .

المشآان والعلم

تتجدد العلوم الإنسانية مع الزمن على سنة التقدم ، فلا تزال بين ناقص يتم ، وغامض يتضح ، وموزع يتجمع ، وخطأ يقرب من الصواب ، وتعمين يترقى إلى اليقين ، ولا يندرقى القواعد العلمية أن تنقوض بعد رسوخ ، أو تنزعزع بعد ثبوت ، ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق للفروع منها عدة قرون .

فلا يُطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم كلها ظهرت مسألة منها لجبل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ، كما تعرض عليهم في معامل التجربة والدراسة ، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته ، وأحوال زمانه .

وقد أخطأ أناس في المصور الأخيرة لأنهم أنكروا القول بدوران الأرض واستدارتها ، اعتماداً على ما فهموه من ألقاظ بعض الآيات .

وجاء أناس بعدهم فأخطأوا مثل خطئهم حيث فسروا السباوات السبع بالسيارات السبع في المنظومة الشمسية ، ثم ظهر أنها عشر لاصبع ، وأن « الأرضين السبع » إذا صح تفسيرهم لا تزال في حاجة إلى التفسير .

ولا يقل عن هؤلاء في الخطأ أولئك الذين زعموا أن منطب التطور والارتقاء ثابت من بعض آيات القرآن كقوله تعالى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

لفسدت الأرض » أو قوله تعالى : « فأما الزبد^(١) فيذهب جُفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » .

لأن الآيتين تؤيدان تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح ، ولكن مذهب التطور والارتقاء لا يزال بعد ذلك عرضة لكثير من الشكوك والتصحيحات ، بل عرضة لسنة التطور والارتقاء التي تنتقل به من تفسير إلى تفسير .

ومن الخطأ كذلك أن يقال : إن الأوروبيين أخذوا من القرآن كل ما اخترعوه من السلاح الحديث ، لأن القرآن الكريم جاء فيه حثاً للمسلمين : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » ... فقد يقال لهم إن المسلمين سمعوا هذه الآيات مئات السنين فلم ي اخترعوا تلك الأسلحة ، وأن الأوروبيين لم يسمعوها ف اخترعوها .

فهل الإسلام إذن لازم أوغير لازم ؟ وهل يضير الأوروبيون أن يجهلوه أو ليس بضائرهم أن ي اخترعوا ما اخترعوه ولم يتبعوه ؟

وخلق بأمثال هؤلاء المعتفين أن يحسبوا من الصديق الجاهل ، لأنهم يسيئون من حيث يقدرון الإحسان . ويحولون على عقيدة إسلامية زرو أنفسهم ، وهم لا يشعرون .

كلا . لا حاجة بالقرآن إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب بضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يبحث على التفكير ، ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ، ما استطاع حينئذ استطاع .

وكل هذا مكقول للمسلم في كتابه ، كالم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان . فهو يجعل التفكير السليم ؛ والنظر الصحيح إلى آيات ما في خلقه وسيلةً من وسائل الإيمان بالله :

(١) الزبد : ما يعلو الماء وغيره من الرغوة ، والخبث . (٢) جفاء : الجفاء : ما نفاه السيل ، والباطل .

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ، فمنا عذاب النار » .
وهو يحث المسلم على أن يفكر في عالم النفس كما يفكر في عالم الطبيعة .
« أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » .

وهو يحث المخالفين والمصدقين عظة واحدة ، وهي التفكير الذي يغني عن جميع العظات :

- « قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تفكروا » .
- « كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون » .
- « وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » .
- « ونفصل الآيات لقوم يعلمون » .
- « قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون » .
- ولا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم :
- « يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات » .
- « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .
- ولا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وأزعم من العلم :
- « وقل رب زدني علما » .
- « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

فالقرآن الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية بهذا المعنى الذي تستقيم به العقيدة ، ولا تتعرض للتناقض والأطمان ، كما تبدلت القواعد العلمية ،

أو تتأبعت الكشف بجديد ينقض القديم ، أو يقين يبطل التخمين .
وفضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للسلمين أبواب المعرفة ، ويمشهم على
ولوجها والتقدم فيها ، وقبول كل مستحدث من المعلوم على تقدم الزمن ، وتجدد
أدوات الكشف ووسائل التعليم . وليست فضيلته الكبرى أنه يقدم عن
الطلب ، وينهاهم عن التوسع في البحث والتفكر ، لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون
على جميع المعلوم .

الأسبابُ والمُخلَق

من المتفق عليه اقتران الحوادث بالأسباب . يقول بذلك العلماء والفلاسفة ، كما يقول به عامة الناس في أقوالهم التي تجري مجرى المأذون .

فالأَسبابُ موجودة لا خلاف فيها من أحد . ولكن الخلاف الأكبر في السبب ما هو ، وماذا يعمل ؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل في الوجود والحوادث المعمولة عنصر آخر يخالفه في الكنه والقوة ؟ وهل السببية قوة تنقل بين الأشياء والحوادث ، أو هي قوة خاصة ببعض الأشياء والحوادث ؟

لكل شيء سبب ما في ذلك خلاف ؟

ولكن ما هو السبب ؟

هل هو موجد الشيء الذي خلقه ولولاه لم يخلق ؟

أوهو حادث سابق للشيء ، أو يفتقر به يلزمه كلما حدث على نسق واحد ؟

أما أن السبب هو موجد الشيء فيمنعه في العقل اعتراضات قوية كأقوى ما يكون الاعتراض في المسائل الفكرية .

فكل ما يقرره العقل وهو واثق منه أن سبب الشيء يسبقه ، أو يفتقر به كلما حدث على نسق واحد .

ولكن سبق لا يستلزم الإيجاد . ويضربون لذلك مثل النور والصوت

في قذيفة المدفع . فإن العين ترى النور قبل أن تسمع الأذن صوت القذيفة ،

ولا يقول أحد : إن النور هو سبب الصوت . أو أنه هو سبب القذيفة ،

وأن تكررت رؤيته وسماع الصوت بعده مئات المرات أو آلاف المرات . وكذلك

صياح الديكة قبل طلوع النهار ، ووصول قطار الصبح قبل قطار الضحى ، ودخول

الرموسين في الصباح قبل دخول الرئيس إلى الديوان ، وغير ذلك من التلاصقات التي تقترب على ترتيب واحد ، ولا يستلزم تلاصقها أن يكون السابق منها موحدا لما لحقه ، بأي معنى من معاني الإيجاد .

كذلك يعترض العقل على السببية على المعنى المتقدم بأن التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازما عقليا كتلازم المقدمة والنتيجة في القضايا العقلية . وإنما هو تلازم للمشاهدة والإحصاء ، وغاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدات أو هذا الإحصاء .

حدوث الصوت من القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه . ولكن لا يلزم عقلا من تسلسل الحوادث التي تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت . وإنما تستلزم حدوثه لأنه قد حدث قبل ذلك مرات ، ولا زيادة على ذلك في دواعي الاستلزام . فكل ما هنالك — مما يسمى بالأسباب الطبيعية — إنما هو مقارنات في الحدوث ، ولا تفسير فيها أمام العقل لتلليل الإيجاد .

قال الإمام الغزالي يرد على الفلاسفة :

« إن الخضم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار . فلا يمكنه الكف عما هو طبيعه . ولكن هذا غير صحيح . إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، وأما النار فهي جاهد لا فضل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به » .
ويقرب من رأى الغزالي هذا قول نيوتن صاحب مذهب الجاذبية في ملحق التمرينات .

فإنه يضرب للثل بجسم يتحرك من ألف إلى باء ومن باء إلى جيم ، ومن جيم إلى دال . فلا يمكن أن يقال في هذه الحالة إن حركة الجسم من ألف إلى باء هي

سبب حركته التالية من باء إلى جيم ، أو من جيم إلى دال . ويشبه هذا المثل مثل أصحاب ديكرت عن ساعة تعق ، وساعة أخرى تلق بعدها على الدوام ، فلا يمكن أن يقال : إن دقائق الساعة الأولى هي سبب منشيء لدقائق الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات .

وقد ظهر الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم بعد هؤلاء فبسط القول في مسألة السببية بسطا وافيا يفسر هذه الآراء المجملية ، ولا يخرج عن فحوى ما قدمناه .

وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تميز على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التي تلازمها ثم يقف عندها . فنن السير على العقل أن يسلم أن الظواهر للمادية هي أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها ملازمة لها ، مستقرة فيها . لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من اللادات ، كلها خالدة ؛ كلها موجودة بذاته ، وكلها مع ذلك مؤثر في غيره ، وهو مستحيل .

فهل هناك ألوف من اللادات ، أو هناك مادة واحدة ؟ إن كان هناك ألوف من اللادات كلها خالدة بصفاته وطبائعه ، فنن العجيب في العقل أن يكون الخالدة مؤثرا في خالدة مثله ، وأن يوجد الشيء منذ الأزل بطبيعته وخصائصه ليؤثر في شيء آخر موجود مثله منذ الأزل بغير تلك الخصائص وغير تلك الصفات .

أما إن كانت هذه الخصائص تحولات ترجع إلى مادة واحدة في القدم فقد بطل أنها هي أسباب الحوادث بطبيعتها ، وتبين أن تكون عارضة تؤثر بما أودع فيها على حسب تلك التحولات ، التي ترجع في النهاية إلى مصدر واحد لا تمدوه . فالعقل ينتهي في مسألة الأسباب إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة : وهي أن الأسباب ليست هي موجبات الحوادث ، ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصها ، دون سائر الموجودات ، ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تتقن عن تقدير المصدر الأول ، لجميع الأسباب وجميع الكائنات .

وهذا هو حكم القرآن الكريم .

هناك سنة في الطبيعة « سنة الله في الذين خلوا » ... « ولن تجد لسنة الله تبديلا » . . . « ولا تجد لسنةنا تحويلا » .

ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله ، أو إلى كلمة الله .

« إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ... « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ... « سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون »

وكل شيء في السماء والأرض يابذن الله .

« وهو الذي يرسل الرياح بشري بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون » .

« والبلد الطيب يخرج نباته يابذن ربه »

« لا يعزب عنه مثقال خرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين »

« وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله »

والذي ينساق عندنا في مساق العقل أن الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن نتحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله .

فلا ينساق عندنا في مساق العقل أن الحادثة تحدث بفعل الأسباب أو النوايس ثم بفعل الإرادة الإلهية . لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التي يسبب بها ألف حادث على نسق واحد ، ولا بد له من القدرة التي يتابع بها هذا التسبب مرة مرة ، وحادثا حادثا ، بلا فرق هنا بين الجملة والتفصيل .

فلا فرق هنا بين الحادث الذى يقع مرة واحدة ، والحادث الذى يقع ملايين ملايين للرات : فكلمها تتوقف فى بادئ الأمر على إرادة الخلق والإنشاء .
« كن فيكون »

وإنما « كن فيكون » تعريب إلى الذهن فى المجاز ، والأمر أهون من ذلك جدا فى إرادة الخلاق .

وإنما يهال الذهن المعلق بهذا التقدير لأنه يظن أن مسألة الخلق مسألة محل وانتقال ، وتحريك أثقال ، وحيرة بين الأرقام والقادير الموزعة فى آفاق الفضاء السحيق . وهى — على هذا الظن — شئ تختلف فيه القدرة على القليل ، والقدرة على الكثير .

ولكننا نحن — معشر البشر — قد رأينا بأنفسنا أن الموجودات المادية تنتهى فى حسابنا إلى معان ومعادلات رياضية . فالإنجاد إذن بالنسبة لصاحب الوجود المطلق هو مسألة معقولات تقع لأنها قائمة فى العقل المحيط بجميع الكائنات ، ولا فرق بين مايقع منها كثيرا متواترا أو يقع قليلا نادرا ، ولا بين البعيد منها والقريب ، لأنه لا بعيد فى العقل المطلق ولا قريب ، ولا حاجة إلى انتقال ولا حل أثقال !! ...

وتأتى هنا مسألة المعجزات : فاهى المعجزات ، وما هو موقعها من التفكير السليم موقعها على ما قدمناه أنها شئ لا يخالف العقل ، ولكنه يخالف المألوف والمتواتر فى الحسوس .

فإذا كان كل عمل من الأعمال خلقا مباشرا فى إرادة الله فلا فرق فى حكم العقل بين وقوع المعجزة ، ووقوع المشاهدات المتكررة فى كل لحظة . ولا يكون الاعتراض على المعجزة أنها شئ يرفضه العقل ، ولا يجوز فى التفكير ، وإنما يكون

الاعتراض الصحيح : هل هي وقت فعلا أو لم تقع ؟ وهل هي لازمة أو غير لازمة للإقناع ؟

فلا يتمتع عقلا أن تقع المعجزة ، وإنما الذي يتمتع عقلا أن تقع عبثا لغير ضرورة مع إمكان الاستغناء عنها ، إذا تبين أن إقناع المكابرين كان ممكنا بغيرها . هل يمكن أن تتغير نواميس الكون ، وقوانين الطبيعة كلها دفعة واحدة ؟
نعم يمكن

ولا فرق في ذلك بين تغييرها في فترة ما . وتغييرها في جميع هذه الآفاق والأمكن .

ولكن الذي لا يمكن هو وقوع التغيير عبثا ، مع إمكان اجتنابه والاستغناء عنه . . وهكذا ينبغي أن يكون البحث في حقائق المعجزات .

لأن تغيير الحوادث كلها في قدرة العقل المطلق أهون من تغيير القرض في عقل الرياضي وهو مضمض العينين . هذه قضية عقلية مجردة يستوى فيها حساب الكثير ، وحساب القليل . ولكن الشيء الذي لا يقع في العقل المطلق هو العبث الذي لا يساغ في العقل المطلق ، ولا في سائر العقول .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الخوارق من باب الإعجاز ، وأمن باب السحر ، فردها كلها إلى السبب الأخير ، التي ترد إليه جميع الأسباب ، وهو إرادة الخالق أو إذن الله .

« أنى أخلق لكم من الطين كهية الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »
« وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملوكين نينابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر . فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله »

فكان هاروت وماروت يفعالان ما يفعله أصحاب الخيل العجيبة وهم يقولون
قبل ذلك إنها من خفة اليد ، أو استهواء الأبصار ، وفتنة العقول .
وأيا كان ما فعلاه فالحكم فيه وفي جميع الخوارق أن العقل لا يمنع وقوعه
منعه للمستحيل . وأن المرجع فيه إلى مطابقتها للحكمة الإلهية ، وضرورة التوصل
به أو إمكان التوصل بشيئه في مقام الإقناع .

الأخلاق

قيل في تحليل نشأة الأخلاق أنها مصلحة اجتماعية تتمثل في عادات الأفراد لتيسير العلاقات بينهم ، وهم متعاونون في جماعة واحدة .

فلو انطلق كل فرد في إرضاء نزغاته ، وتحقيق منافعه دون غيره ، لتعذر قيام الجماعة ، وانتهى الأمر بفوات المصلحة الفردية نفسها . لتمرص كل فرد لمدوان الآخرين وعجزه عن تدبير منافعه كلها ، وهي تتوقف على أعمال كثيرة موزعة بين الأفراد الكثيرين على اختلاف الصناعات .

ومن هنا وجب على كل فرد أن ينزل عن بعض نفعه ويعدل عن بعض هواه ، لكي يضمن بهذا النزول المختار أكبر قسط مستطاع من الحرية والأمان . وليس من اللازم أن يتم هذا النزول المختار بالتفاهم والتشاور ، أو عن علم سابق بالنتيجة التي يصل إليها المجتمع بعد هذا النزول الإجاعي ، الذي يشترك فيه جميع الأفراد .

ولكنه يتم اضطراراً بعد المحاولة والتجربة وتصحيح الأخطاء بالبرة والعقاب وأياً كان مذهب القائلين في تحليل الأخلاق فيما لا مشاحة عليه أن الأخلاق مصلحة اجتماعية ، وأن الجماعات تختلف بينها في المادات ، وأصول العرف ، على حسب اختلافها في أحوال الاجتماع .

لكنك خليك أن تسأل : إذا تعادل خلقان في النفع الاجتماعي ألا يوجد هنالك مقياس نرجع إليه في تفضيل أحدهما على الآخر ؟ أليس لحاسة الجمال

أو لنزوع الإنسان إلى الكمال شأن في تفضيل بعض الأخلاق على بعض ، أو في تمييز بعضها بالاستحسان والإيثار ، وبعضها بالقت والاستنكار ؟
إن الوجوه كلها نافعة ، بما فيها من الحواس التي تؤدي وظائف الحياة ، ولكننا نرى وجها واحدا من بينها يعاير روعة الحسن على ألوف الوجوه ، ويفدى بألوف الوجوه ، ولمسه من جانب المنفعة التي تستفيد منها وظائف الجسم أقل من تلك الوجوه في بعض المزايا ، وأحوج منها إلى العلاج والتصحيح .
فهل يدخل اعتبار الجمال إلى جانب المنفعة في وصف الجسد الإنساني ، ولا يحسب له اعتبار في خصائص النفس ، أو خصائص المزاج ؟
وهل نعتبر كل إعجاب بخلق من الأخلاق ميزانا حاسيا للمنفعة والخسارة ، وتقديرا تجاريا لصفقة من الصفقات ؟

وهل يرونا كل خلق بمقدار ما ينفعنا ، بسواء نظرنا إلى المنفعة المعلومة المحسوبة ، أو نظرنا إلى المنفعة التي تتحقق على طول الزمن في أطوار الاجتماع ؟
لا بد أن يضطر على البال أن « لحاسة الجمال » شأنها هنا كشأنها في الإعجاب بمحاسن الأجسام ، بل كشأنها في الإعجاب بمحاسن الجهاد ، أيا كان القول في أصل الشهور بالجمال

وقيل في تحليل نشأة الأخلاق أنها ترجع إلى مصدرين في كل جماعة بشرية لا إلى مصدر واحد ، وأنها ترجع إلى مصلحتين لا إلى مصلحة واحدة . وقد تكون إحداها على قبض الأخرى ، فيما تحليه وفيما تستمليه .
قيل إنها ترجع في ناحية منها إلى مصلحة السادة ، وترجع في ناحية أخرى إلى مصلحة العبيد ، وقد يقولون أخلاق الأقوياء والضعفاء . بدلا من أخلاق السادة والعبيد

والمرجح أن التفرقة بين أخلاق الكرام الأحرار ، وبين أخلاق اللئام المهجاء ، ملحوظ فيها هذا المعنى في اللغة العربية بين العرب الأقدمين ، فكانوا يفهمون من وصف الأخلاق بالكريمة أنها أخلاق البادة الأحرار ، ومن وصفها بالثيبة أنها أخلاق قوم ليست لهم أعراق وليس لهم خلاق^(١) .

وأحدث القائلين بهذه التفرقة بين المفكرين من الأوربيين فردريك نيتشه المعروف بمذهبه المشهور عن « إرادة القوة » التي يعارض بها الاكتفاء بمجرد إرادة الحياة ، وهي قوام أخلاق الضعفاء بمن لامطع لم فيها وراء عيش الكفاف أو عيش الأمان .

ولكن ماهي الأخلاق القوية ؟ هل هي أن يفعل القوى ما يشاء ، لأنه قادر على أن يفعله ، ولأن الضعفاء عاجزون عن صده والوقوف في سبيله ؟

وهل كل ما يفعله الأقوياء خلق حميد محبوب ؟

وإذا قلنا إن أخلاق القوة هي أخلاق القوى أمام الضعفاء ، فما هي أخلاق القوى أمام القوى مثله ؟ وما هو الضابط الذي يجعل للقوى عملا يليق به وعملا آخر لا يليق ؟

قدما فسر « هوبس » الفيلسوف الإنجليزي كل خلق حميد بأنه قوة أو دليل على قوة .

فالصبر قوة ، لأن الضعيف يجزع ، ولا يقوى على الصبر والاحتفال .
والكرم قوة ، لأن الكريم يثق من قدرته على البذل ، ويمطى من هو محتاج إلى عطائه ، وهو ضعيف .

والشجاعة قوة لأنها ترفض الجبن والاستخذاء^(٢) .

والعدل قوة . لأنه غلبة الإنسان العادل ، على نوازع طمعه ودوافع هواه .

والعفة قوة . لأنها تقاوم الشهوة والإغراء .

(١) الهجاء : الهجين من الناس من كان أبوه عربيا وأمه أمة غير محصنة . (٢) خلاق : بفتح الخاء : النصيب من الخير . (٣) الاستخذاء : للذلة .

والعلم قوة لأنه مزيج من الصبر والثقة ، وقد ينطوى على شيء من الترفع والاستخفاف بالسيء .

والرحمة قوة . لأنها إغناظ لمن يستحق الرحمة من المرضى أو المعجزة أو الصغار الموكولين إلى رعاية الكبار .

وقس على ذلك كل خلق حميد نفسه على هذا النحو من التفسير .
وغواه أن القوى تحمد منه أعمال ولا تحمد منه أعمال . وأيا كان الظن بصواب هذا التحوى أو هذا التفسير فليس في وسع أحد أن يقول : إن القوى يفعل ما يشاء ويندفع مع قوته كما يشاء ، وأن كل ما يفعله وكل ما يندفع إليه حميد جميل .

فما هو الضابط إذن للأخلاق القوية ؟ أهو الاستطاعة ؟ أكل ما يستطيعه القوى حميد وكل ما لا يستطيعه ذميم ؟ إن معنى هذا إبطال مذهب القوة من أساسه ، والرجوع به إلى المعجزة وقلة الاستطاعة في خاتمة المطاف .
ولماذا يشاء القوى أمرا ، ولا يشاء أمرا آخر ؟ ألا لأنه يشاء ما يليق ؟ أو يشاء ما يقدر عليه أو يشاء بلا ضابط من القدرة والبقاء ؟

كل ذلك لا تنصره كلمة « القوة » وحدها ، ولا تنفي فيه عن تفسير يقرن بالقوة ، ويميز لنا ما هو جميل من أعمالها ، وما هو شائن قبيح .

ونعود إلى مذهب المنفعة في الأخلاق ، فنسأل : هل نرتضى أخلاق الجزع ، أو أخلاق التندر ، أو أخلاق الشاكمة ، ولولم يكن لها علاقة بمصالح الاجتماع ؟
أليس في رؤية الرجل الجزوع قبح تنفر منه النفس ، ولو كانت فيه سلامة صاحبه ، ولم يكن للخلق في ذاته علاقة بالفضائل الاجتماعية ؟

أليس لنا مقياس آخر ، غير مقياس المنفعة الاجتماعية ، أو مقياس التفرقة بين الأقوياء والضعفاء ؟

بلى . هناك مقياس لأبد من الرجوع إليه في جميع هذه الأحوال ، وهو صحة النفس ، وصحة الجسد على السواء .

فالنفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة ، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح ، أيًا كان أثر الأخلاق والأعمال في حياة الجماعة ، أو حياة الأفراد . إن القوى الذي يفعل ما يشاء ليس بصحيح ، لأن النفس الصحيحة لا تنطلق كما تنطلق الآلة التي تملؤها قوة البخار ، أو قوة الكهرباء ، فتصدم وتهشم ، وتخبث خبط عشواء حيث تحملها القوة العمياء .

لا صحة بغير ضابط أيًا كان حكم الاجتماع ومطلب الاجتماع . وكل ضابط معناه القدرة على الامتناع ، ورد النفس عن بعض ما تشاء ، وليس معناه القدرة على العمل فحسب ، ولا اللصق مع النفس في كل ما تشاء . وهذا قبل كل شيء هو مصدر الجلال في الأخلاق : مصدره أن القوة النفسية أرفع من القوة الآلية . مصدره أن يتصرف الإنسان كما يليق بالكرامة الإنسانية ولا يتصرف كما تحمله القوة الحيوانية ، أو القوة التي يستسلم لها استسلام الآلات . مصدره أن يكون الإنسان سيد نفسه ، وأن يعلم أنه يريد فيعمل أو يمتنع عن العمل ، وليس قصاره أنه يساق إلى ما يراد .

إن المجتمع قد يعل على الإنسان ما يليق وما لا يليق ، ولكنه لا يفنيه عن هذا الضابط الذي تناط به جميع الأخلاق ، كما تناط به حاسة الجلال ، لأنه دليل على صحة التكوين ، وخلو النفس من الخلل والتشويه .

وبهذا الضابط الذي لا غنى عنه في كل خلق من الأخلاق يتحدى الإنسان فرائض المجتمع كله ، إذا فرضت عليه ما يفر منه طبعه ، أو يجرح فيه حاسة الجلال ، وسليقة الشوق إلى الكمال . فيعاول على المجتمع في كثير من الأحيان ، ولا يكون قصاره أن ينقاد لما يميله عليه . بل يخلق الآداب الاجتماعية الجديدة ، ولا يكون

في أعماله ومقاييسه مخلوقا للمجتمع في جميع الأحوال .
مصدر الجلال في الأخلاق هو أن يشعر الإنسان بالتبعة^(١) ، وأن يدين نفسه بها
لأنه يأبى أن يشين نفسه ، ويستبر « الشين » غاية ما يخشاه من عقاب .
مصدر الأخلاق الجليلة هو « عزم الأمور » كما سماه القرآن ، وهو مصدر كل
خلق جميل حث عليه شريعة القرآن .

فالشخصية الإنسانية ترتقي في الجلال الأخلاقي ، كلما ارتقت في الاستعداد
« للتبعة » ومحاسبة النفس على حدود الأخلاق .
وليس للتفاوت في جلال الخلق مقياس أصدق من هذا المقياس ، ولا أهم
منه في جميع الحالات ؛ وفي جميع المقابلات بين الاتصال المحمود ، أو بين أصحاب
تلك الخصال .

وقد ألمنا إلى ذلك في كتابنا « هتاف للميزان » حيث قلنا : إن « مقاييس
التقدم كثيرة ، يقع فيها الاختلاف والاختلال . . فإذا قسنا التقدم بالسعادة فقد
تسلح السادة للعقير ، ويحرمها العظيم . وإذا قسناه بالفتى ، فقد يقف الجاهل ،
ويفتخر العالم . وإذا قسناه بالعلم فقد تعلم الأمم للضمحة الشائخة ، وتجهل الأمم
الوثيقة الفتية . إلا مقياسا واحدا ، لا يقع فيه الاختلاف والاختلال ، وهو مقياس
المسئولية واحتمال التبعة . فإنك لا تضاهي^(٢) بين رجلين ، أو أمتين إلا وجدت
أن الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسؤولية . وصاحب القدرة
الراجعة على النهوض ببنماته ، والاضطلاع بحقوقه وواجباته . ولا اختلاف في هذا
للمقياس كلما قست به الفارق بين العقل القاصر ، والرجل الرشيد ، أو بين المهجى
واللدنى ، أو بين المجنون والمقل ، أو بين الجاهل والعالم ، أو بين البذ والسيد ،
أو بين العاجز والقادر أو بين كل مفضول ، وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل » .

(١) التبعة : ما فيه اثم يتبع به . (٢) يشين : شان يشين ضد زان ،
قبح . (٣) تضاهي : ضاهى يضاهي : شابه وشاكل ، وعارض . وضاهى
بين شيئين : قارن ووازن .

والقرآن يقرر التبعة الفردية ، وينوط بها كل تكليف من تكاليف الدين ، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » .
« كل نفس بما كسبت رهينة » .
« لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » .
« قل يأيتها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل » .

وما من خصلة حث عليها القرآن إلا كان تقدير جلالها بمقدار نصيبها من الوازع^(١) النفساني ، أو بمقدار ما يطلبه الإنسان من نفسه ، ولا يضطره أحد إلى طلبه . فالحق الذي تعطيه ، ولا يضطره أحد إليه هو أجل الحقوق ، وأكرمها على الله ، وأخلفها بالفضيلة الإنسانية .
فلا قدرة للمسكين ، ولا لليتيم ، ولا للأسير على تقاضى الحق ، فضلا عن تقاضى الحسنه المختارة ولا يبحث القرآن على البر بأحد كما يبحث على البر بهؤلاء وأمثال هؤلاء .
« ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويقيموا أسيرا » .
« فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر » .

ولا تحسب على الأمة لفنة تحقيق بها ، وتستحق النكال من أجلها كلمنة التهاون في رعاية اليتامى والمساكين .
« كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين » .
ومن واجب القوى القادر أن يجود بروحه في سبيل الله كما يجود بها في سبيل هؤلاء :

(١) الجوازع : الزاجر عن الشيء والناهي عنه .

« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان .
وأحب البر بالوالدين هو البر بهما حين يضعفان ، أوحين يعجزان عن
التأديب والجزاء .

« ... وقضى ربك ألا تمبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ، إما يبلغن عندك
السكر أوحدا أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما ،
واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » .

ولا يرجع هذا إلى ضعف صاحب الحق في الرحمة والإحسان ، بل إلى مرجع
الفضل كله من النفس الإنسانية : وهو ضبط النفس ، وملك زمامها ، وعزم
الأمر ، واتخاذ الوازع منها حين لا وازع من غيرها .

فالمردو القوى المقاتل له في هذه القضية حق كحق الضيف المستسلم الذليل :
« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا » .

« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »

ولا تسقط الضرورة ولا الفضب هذا الواجب عن كاهل إنسان ينشد الكمال
ويروض نفسه على الأفضل من الاتصال . فعلى الناضب أن يضر للمضروب عليه ،
وعلى المضطر أن يتجنب البقي والمدوان : « وإذا ما غضبوا هم يفرون »
« فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم »

وغنى عن التفصيل أن الفضائل المثل التي يحض عليها القرآن هي الفضائل
التي ترتفع إلى هذا المصدر وتجري في نسقه وتجميل بمن يروض نفسه على هذا
الوازع ويحاسب نفسه هذا الحساب .

فالصبر ، والصدق ، والعدل ، والإحسان ، والمحاسنة ، والأمل ، والحلم ، والغفو

هى مثال الكمال الذى يطلبه لنفسه من يزرع نفسه ، ويختار لها أحسن الخيرة .
ويأبى لها أن يهبط بها مكانا دون مكان الجليل الكامل من الخصال ومن الفعال .
« ولئن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور »

« فاصبر على ما يقولون »

« وقل رب أدخلنى مدخل صدق وأخرجنى مخرج صدق »
« وللموفون بهداهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس
أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .
« إن الله يأسر بالعدل والإحسان » .
« يأبى الله الذين آمنوا أن يكونوا أقوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمكم شتان
قوم على ألا تعدلوا ، عدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » .
« لا تقنطروا من رحمة الله » .

وهذا الأدب بعينه هو الذى يعلى على الكبير أن يتواضع للصغير ، ويعلى
على الصغير أن يحفظ مكانة الكبير ، ويعلى على الكبار والصغار أجمعين أن
يتجنبوا الإمساء ، ويتمدوا المحاسنة ، يأخذ بعضهم بعضاً بالرفق والأدب وطيب
العشرة وإحسان المقال .

« واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .

« إن الذين يفضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله
قلوبهم للتقوى »

« وقولوا للناس حسنا » .

« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتيمها أذى والله غنى حليم » :

« إن الله لا يحب كل مختال فخور » .

(١) ولا يجرمكم شتان قوم على ألا تعدلوا : أى لا يحملنكم بفضلكم
لقوم على ارتكاب جريمة الظلم .

« إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً » .

« والله لا يحب كل مختال فخور »

« ولا تعتدوا إن الله لا يحب للمتدين » .

ويجب على المسلم إحسان القول في الغيب كما يحسنه في الحضور : « ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ؟ »

وجامع هذه الأخلاق كلها هو تلك الصفات التي اتصف بها الخالق نفسه في أسمائه الحسن ، وكلها مما يحمده للإنسان أن يروض نفسه عليه ، وأن يطلب منه أوفى نصيب يتاح للمخلوق المحدود ، فيما عدا الصفات التي خص بها الخالق دون سواه .

وإن المسلم ليؤمن بمصدر هذه الأخلاق المثلى ، ويؤمن بأنها جميعاً مفروضة عليه بأمر من الله .

ولكن المسلم وغير المسلم يستطيعان أن يقولاً معاً إنها صفات لا ترجع إلى مصدر غير المصدر الإلهي ، الذي تصدر منه جميع الأشياء . لأن مناطها الأعلى لم يتعلق بمنفعة المجتمع ، ولا باستطاعة القوة ، ولا بالقانون والسلطان ، ولكنه يتعلق بما في الإنسان من حب للجمال وشوق إلى الكمال ، وكلامه نفضة من الخالق يهتدى بها الأحياء عامة في معارج الرفعة والاتقاء .

الحكم

إذا وصفت الحكومة التي نص عليها القرآن بصفة من صفات الحكومة
العصرية فهي الحكومة الديمقراطية في أصلح أوضاعها . لأنها حكومة الشورى
والمساواة ومنع « السيطرة الفردية » .

« وأمرهم شورى بينهم » .

« وشاورهم في الأمر » .

« واخلض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين » .

« إنما المؤمنون إخوة » .

« إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما الحكم إله واحد » .

« يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ، ولا
نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » .

« وما أنت عليهم بجبار » .



وجملة ما يقال إنها هي الحكومة لمصلحة المحكومين ، لا لمصلحة الحاكمين
بطاع الحاكم ما أطاع الله . فإن لم يعطه فلا طاعة لخلوق في معصية الخلاق .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

« وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

فكل أركان « حكم الأمة للأمة » قائمة في هذه الحكومة القرآنية ولكن لا يفهم من هذا بداعة أن الأمر فيها لكثرة العدد ، أو للطبقة الكثيرة من بين سائر الطبقات .

لأن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات التي تنص على أن الرأي والفضل والهمة والعلم ليست من صفات أكثر الناس على التصميم . وهذه أمثلة من تلك الآيات تتكرر أحيانا بلفظها وأحيانا بمعناها في مواضع شتى من السور ، التي تصف الناس عامة كما تصفهم بمد البعثة المحمدية .

« وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »^(١)؛

« أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يقولون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا »

« وما يفتي أكثرهم إلا ظنا »

« وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين »

« ولكن أكثر الناس لا يؤمنون »

« ولكن أكثرهم يجهلون »

« ولكن أكثرهم للحق كارهون »

وإذا كانت طاعة أكثر الناس تضل عن سبيل الله فليس من الرشيد لم

(١) يخرصون : خرس الكرم وانتحل حزر ما عليه من المنب أو قدوره بظن . وخرص الرجل الكذب .

ولا ننيرهم أن يكون لهم الحكم الطاع . وإنما تقع تبعات الحكم على الأمة كلها بجميع عناصرها ، وترجع الشورى إلى أهل الشورى ، وهى لا تكون لتبذرى رأى أودى حكمة . ويصبح المؤمنون كالإخوة فى المعاملة : « إنما للمؤمنون إخوة » . ولكن الذين يملعون منهم أحق بالطاعة من الذين لا يملعون :

« قل هل يستوى الذين يملعون والذين لا يملعون ؟ »

ولهذا كانت أمانة الحكم فى الأمة مقرونة بأمانة مثلها لا تقل عنها شأنًا ، ولا يستقيم أمر الأمم بغيرها ، وهى أمانة الدعوة والإرشاد . « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »

وشر ما يتبلى به جماعة بشرية من سوء المصير إنما مرجعه إلى بطلان هذه الدعوة ، والتفاضى عن المنكرات . وكذلك كان مصير الضالين من بنى إسرائيل « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » وعلى أبناء الأمة جميعا أن يتعاونوا على المصلحة العامة ، وإقامة الفرائض والفضائل :

« وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان »
فالخامسون والمحكومون جميعا متعاونون فى أمانة الحكم وأمانة الإصلاح : كل بما يستطيع ، وكل بما يصلح له ، وما يصلح عليه ، ولا حق فى الطرفين لفرد جبار ، ولا لجماعة كثيرة العدد . بل الحق كله للجماعة كلها ، بين التشاور والتعاون ، والتنبيه والإرشاد والاسترشاد .

وما من جماعة بشرية تتم فيها أمانة الشورى ، وأمانة الإصلاح ، وأمانة التعاون ثم يعرفها انحلال أو يخشى عليها من فساد

ويلحق بقواعد الحكم قواعد توزيع الثروة ، وهي في القرآن تمنع الإسراف وتمنع الحرمان .

فاختزان الأموال محرم كل التحريم . وإنما جعل المال للإففاق في سبيل الله ، وفي طيبات العيش ، وفي مرافق الحياة :

«والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بعذاب أليم»
والغرومون العاجزون عن العمل محسوب لهم حسابهم في الثروة العامة ، فريضة لازمة لا تبرعا يختاره من يختار .

« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »

« وآتوا الزكاة » أمر موجه إلى كل مسلم قادر عليها . وفي سبيلها حارب الخليفة الأول جوع المرتدين ، وم أوفرعددا ، وأكل عدة من المسلمين .

وقلما تمتحن أمة بالبلاء ، في نظامها ، وقواعد حكمها إلا من قبيل هاتين الآفتين : أموال مخزونة لا تنفق في وجوها ، وفقراء محرومون لا يفتح لهم باب العمل ، ولا باب الإحسان .

وكلتا الآفتين ممنوعة متقاة في حكومة القرآن .

الطبقات

أقر القرآن سنة التفاوت بين الناس في جميع المزايا التي يتفاضلون بها ،
وينتظم عليها العمل في الجماعة البشرية .

فهم متفاوتون في العلم والقضية :

« هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

« يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات »

وهم متفاوتون في الجهاد الروحي والقدرة على الإصلاح :

« تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » « لا يستوى القاعدون من

المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم . فضل الله

المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة »

وهم متفاوتون في الرزق وأسباب المعيشة :

« نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنياورفعنا بعضهم فوق بعض درجات»

« والله فضل بعضكم على بعض في الرزق »

« ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض »

ولكن هذا التفاوت لا يرجع إلى عصبية في الجنس ، أو الأسرة . إذ لا فرق

في ذلك بين إنسان وإنسان :

« إنما المؤمنون إخوة »

ولا فرق بين أمة وأمة ، ولا بين قبيلة وقبيلة ، ولا بين أحد وأحد ، إلا برعاية الحقوق والواجبات :

« يأياها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »
فالتعدد في الأمم وسيلة التعارف والتعاون ، وليس بوسيلة للدعاء والتنابد ، والتعصب للأجناس والتعالى بالمصيبات .

وقد فسر النبي عليه السلام هذه الآيات البيّنات بأحاديث في معناها فقال :
« لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى ... »
وقال : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زينة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى »
وكان عمر رضى الله عنه يتكلم عن الصديق ، ويشير إلى بلال الحبشي فيقول
« هو سيدنا وأعتق سيدنا »

فالقرآن الكريم . - بهذه الأحكام المفصلة - قد أعطى المساواة حقها وأعطى التفاوت بين الآحاد والطبقات حقه . فلا يمتنع التفاوت ولا يكون مع هذا سببا للظلم والإجحاف بالحقوق ، بل سببا لإعطاء كل ذي حق حقه ، ولو كان من المستضعفين في الجنس ، أو المستضعفين في المراتبة الاجتماعية .
ويقرر التفاوت أقر القرآن الكريم أصلح النظم التي تستقيم عليها حياة الفرد والجماعة . لأن سنة الاختلاف بين الأحياء أعق من حياة البشر وأعق من نظم الاجتماع ، أو نظم الاقتصاد .

فالحياة تتمثل في ألوف من الأنواع والأجناس والفصائل ، وكل نوع أو جنس

أو فصيلة يتألف من آحاد يمدون بالآلوف والملايين ، ولا يتشابهون في الشكل ولا في اللون ، ولا في القوة والمزية . ومهما يقل القائلون عن أسباب ذلك في الزمن القديم فالحقيقة الماثلة أمامنا أن التنوع سنة الحياة وغايتها ، وأنها تنزع إلى تفاوت المزاي ، ولا تنزع إلى التشابه والتساوى في مظاهرها الإنسانية ، ولا في مظاهرها الحيوانية ، ويوشك أن يم ذلك عالم الجداد ، قبل عالم الحيوان أو الإنسان .

وسكمة التفاوت ظاهرة ، وآفة التشابه والتساوى أظهر . لأن الحياة تنفطر إلى المزاي إذا قصرت حركتها على تكرير صورة واحدة في كل فرد من الأفراد ، وجعلتهم كلهم نسخة واحدة ، لا فضل لبيئة منهم على بيئة ، ولا لمجموعة منهم على مجموعة . ولكنها تزخر بالمزاي المتجددة ، وتزيد من الملكات المتعددة ، كلما طرأ بينها التفاوت في الصفات والتفاوت في الأنصبة ، وكان للتفاوت بين آحادها فضل يحرصون عليه ، ويتطلعون إلى بلوغه ، والتقدم فيه .

ولا معنى للتفاوت إذا تساوى القادر والعاجز ، وتساوى العامل والكسلان ، وأصبح الكسلان يكسل ولا يخاف على وجوده ، والعامل يعمل ولا يطمح إلى رجحان ، واطمأن المجردون من المزاي كاطمئنان الممتازين عليهم بأشرف المزاي وأعلها . فإن القدرة تكاليفها ثقيلة ، وأعباؤها جسيمة ، ومطالبها كثيرة . والناس خلقاء أن يتهيبوها ، وينكصوا عنها إذا لم يكن لهم وازع من الخوف ودافع من الطموح ، وأن العاجزين الكسالى ليقعدهم العجز ، وبطيب لهم الكسل إن لم يكن فيه ما يحذرونه ويخافون عقابه ، وما هم بكسالى إذا كانوا يعملون وهم مستطيون أن يتركوا العمل بغير خوف من عواقب تركه ، أو كان العجز مأمونا في كل حال ، لا يصيبهم في رزقهم ومنزلتهم بما يقلق ويثير .

فالتفاوت موجود

والتفاوت لازم

ولكنه لا لزوم له ولا فائدة فيه إذا لم يقترن به رجاء وإشفاق ، ووثوق من الرزق والجاه وشك في هذا وذاك .

وهذه هي شريعة الحياة منذ كانت .

وهذه هي شريعة الحياة كيفما تكون ، وحيثما تكون .

وكل صورة من الصور تناقض هذه الصورة التي عرفنا حاملها منذ كانت ، وحيث كانت ، فهي صورة لا تستقر في العقل أو الخيال ، فضلا عن استقرارها في الواقع الذي يقبل « التطبيق » ويقبل الدوام .

على أننا لا نعرف صورة تناقضها في العقل أو الخيال غير تلك الصورة التي خلقها الوهم في أخلاق جماعة من المدامين الذين يسمون أنفسهم بالماركسيين أو الشيوعيين .

فهؤلاء الماركسيون يتصورون أن تفاوت المخطوط والأوراق حيلة من حيل الأسواق ، وشرك من أشراك المرايين ، وطلاب الأرباح .

ويزعمون أن الناس قد تفاوتوا في المخطوط الأولى والأوراق ، لأنهم قد انقسموا منذ بداية التاريخ إلى مستغلين ومسخرين ، وأن المسخرين هم العمال المأجورون ، فإذا انتهى التاريخ إلى مرحلة من المراحل يسود فيها العمال المأجورون فقد انتهى الاستغلال ، وانتهى التفاوت في المخطوط والأوراق ، وعمت المساواة بين جميع الآحاد وجميع الطبقات إلى آخر الزمان .

وغرى ذلك أن المذهب الشيوعي يتقرر مثلاً في قطر من الأقطار سنة ١٩١٧ للميلاد .

ثم يستمر في جميع الأقطار سنة ١٩٥٠ أو قبل سنة ١٩٧٠ أو قبل سنة ألفين أو قبل سنة ثلاثة آلاف .

(١) اخلاذ : جمع خلد بفتح الخاء والذال وهو الببال والنفس تقول وقع ذلك في خلدي أي خطر في بالي ووقع في نفسي .

ثم ماذا ؟

ثم يقف سباق الحياة في الجماعات البشرية ، ثم ينقطع التبدل والتغيير في تكوين تلك الجماعات ، ثم تستقر الشعوب البشرية على هذه الحالة من النظام الاجتماعي دهر الداهرين وأبد الآبدين .

إلى متى ؟

إلى سنة خمسة آلاف ؟ إلى سنة عشرة آلاف ؟ إلى سنة مائة ألف بعد الميلاد ؟ إلى سنة مليون ؟ إلى سنة عشرة مليون ؟
كلا إلى أن ينفى البشر وينهار بناء الكون .

ولماذا يقع التبدل في الجماعات البشرية بعد سنة ألفين للميلاد مثلا أو سنة ثلاثة آلاف ؟

لماذا التغيير والتبدل بعد شيوع للذهب الشيوعي في كل قطر من أقطار الكرة الأرضية ؟

المسألة كلها « لعبة سماسرة » وقد انكشفت هذه اللعبة وارتفع القطاء . كل ما حدث من أطوار الجماعات ، وأطوار الدول ، وأطوار العقائد والدعوات فهو « مناورة سوق » ، ودسيسة فريق من حزب الصمود ، وفريق من حزب الهبوط . وقد بطلت الدسيسة بفراصة كارل ماركس اللبيب وأتباعه الأيقاظ . فلا أطوار ، ولا مناورات ، ولا صمود ، ولا هبوط ، ولا سييل للجماعات البشرية إلى تبدل أو تغيير ، لأن الحكاية كلها حكاية استغلال وتسخير . وقد بطل الاستغلال والتسخير في هذا الطور الأخير . ووقف دولاب الحياة الاجتماعية فلا مصير لها غير هذا المصير !

وأصحاب هذه النحلة يسمون أنفسهم أحيانا بالماديين التاريخيين ، لأنهم يدعون لأنفسهم أنهم يستلهمون أسرار التاريخ ، ويسبرون غوره ، ويميطون

بآفاقه في ماضيه وحاضره ومصيره ، ولكنك ترى بما تقدم أى ضيق وأى صغر
بلازمان نظرهم إلى عوامل التاريخ الإنسانى في آباده المتزامنة إلى غير انتهاء معلوم
الحدود . فـأضيق هذه الآفاق ! وما أصغر هذا التاريخ ! الذى تنقيد خطاه
بتنظيم الأجور في مرحلة من مراحل السياسة ، فلا تنحرف بعد ذلك بمنة
ولا يسرة ، ولا يكون لها متجه غير المتجه الذى رسمه لها « الماديون التاريخيون »
وأضيق من هذه النظرة إلى أطوار التاريخ نظرهم إلى دوافع الحياة التى
تنوع مظاهرها ، وتمدد جوانبها ، فلا شيء غير نضوب الحياة ، وضمالة الإحساس
بها يحيل إلى أحد من الناس أن مسألة التفاوت بين الأحياء عامة — وبين البشر
خاصة — مسألة عارضة أو تلقيفية من تلقفات الأسواق ، وأحبولة من أحابيل
الاستغلال ، وأن هذا التفاوت لا يعمل عمله في بيئة المجتمع من جديد إذا عولجت
مسألة الأجور على نظام من النظم كأنها ما كان . فإن تفاوت الأرزاق أو الأجور
نتيجة لا محيص عنها للتفاوت في أقدار الحياة ، ولن يتمتع تفاوت الأرزاق ولو تمتعه
جميع القوانين التى في طاقة الحكومات أو الجماعات .

على أنه لو امتنع يوماً من الأيام بحيلة من الحيل الحكومية لبق التفاوت
الذى لا حيلة فيه لحكومة قط ، ولا تملده في قيم الحياة قيمة تتعلق بالأرزاق
أو بالأموال ، لأنه هو التفاوت الذى يسمد ويشقى ، ويرفع ويضع ، وتناط به
الأمال والجهود ، والنقطة والرجاء .

قد يولد الإنسان برجه جميل ، يفتح له القلوب ، ويسخر له الذوات ،
ويتمناه الأوف ، فلا هو قادر على أن ينزل عنه ، ولا هم قادرون على أن يأخذوه .
وقد يمتاز الإنسان بالقوة التى تقاوم الملل ، وتستغنى بالقليل من الطعام
والكساء من الكثير الذى لا يرفع الآخرين .

وقد يمتاز بالنزيرة التي تمر على غيره ، أو يساوى غيره بالنزيرة ويمتاز عليهم
بتجابه الأبناء .

وقد يمتاز بالبقرية والنبوغ ، وقد يمتاز بالفصاحة وذراية اللسان ، وقد يمتاز
بالظرف والفكاهة والأيمناس ، وقد يمتاز بطول الأجل والرضا عن الميث ،
واعتدال المزاج ، وقد يمتاز بالمهية ووجاهة المحضر وبروز « الشخصية » بين
الأنداد والأقران

فلا بد أن يكون الإنسان مشغولاً جداً بالعملة والنقد حتى يتخيل أن النقود
وحدها هي التي خلقت الدرجات الاجتماعية بين هذه القوارق التي لا تقبل
الإحصاء ، ولا بد أن يكون محسور النظر ، حين ينظر إلى المستقبل القريب
والبعيد ، فيحسب أن هذه المزايا معطلة العمل ، في خلق الدرجات والطبقات ،
وستظل معطلة العمل عشرات السنين ، ومئات السنين ، وآلاف السنين ، إلى
أبد الأبد .

وما كان بالناس من حاجة إلى انتظار آلاف السنين ، ليروا أن هذه المزايا
وأشباهها قد تعمل عملها ، في ظل كل نظام ، وعلى الرغم من كل نظام .

فقد تأسس النظام الشيوعي في البلاد الروسية منذ ثلاثين سنة ، لحاول جهد
المستमित أن يقضى على الطبقات والدرجات ، فما هي إلا سنوات حتى ظهرت
بوادر التفاوت بينها ، بعد نشأة الصناعة الحكومية ، وهي قيد أمثلة في أسواط
الحياة الاجتماعية إذا قيست بالتاريخ للنتظر في الدهور بعد الدهور .

ظهرت بوادر هذا التفاوت بين أناس يرغبون جميعاً في منعه ، ويؤمنون
جميعاً ببطلانه ، ويدينون بما تدين به حكومتهم من أسباب القوارق بين الطبقات
في حظوظ المعاش

وقد دانوا بما تدين به حكومتهم لأنهم ولدوا في ظلها ، ولم يسموا رأياً غير

(١) ذراية اللسان : يقال هو ذرب اللسان أي فصيح .

(٢) محسور النظر : أي ذو نظر قليل لئغفاء ما حقق اليه .

رأيها ، ولا فلسفة للتاريخ غير فلسفتها ، إذ كان الجيل العامل في البلاد الروسية من أبناء العشرين إلى أبناء الخمسة والأربعين قد ولدوا بعد نشأة النظام الشيوعي ، أو تعلموا دروس الطفولة والصبا على يديه ، فليس في وسع نظام أن يطعم في معونة أصدق من هذه المعونة بين الحكومة والشعب ، لتحقيق التجربة التي يؤمنون بها ويكرهون إخفاقها ، ويعلقون عليها الرجاء الأكبر في الوجود كله ، لأنها هي عقيدتهم في الوجود .

ولكنهم بدأوا التجربة فلم يتقدموا فيها خطواتهم الأولى ، حتى تبين لهم انقطاع من التسوية بين للطبوع على العمل ، والطبوع على الكسل ، واحتاجوا إلى حفز الملم وحث الخطا بالتمييز بين المجتهد والمهمل ، وبين السريع والبطيء ، وبين من يركن إلى الكفاف ، ومن يطمح إلى التفوق والبروز .

فلم ينفعهم هذا التمييز في الأجور ، لأن صاحب الأجر الكبير كصاحب الأجر الصغير في القدرة على الشراء ، فكلاهما يشتري الحاجيات ، بلا يؤذن له بشراء « السكاليات » التي حسبوها من ضرور الادخار ، أو نظام رأس المال . فسمحوا بشراء السكاليات مكرهين ، وأضافوا التفاوت في حظوظ المعيشة ، وفي مراتب الشرف إلى التفاوت في الأجور والمكافآت ، وأنشأوا الطبقات باليمين وهم يحاربونها باليسار .

وكان هذا كل ما استفادته الأمة الروسية من هذه التجربة الدامية ، التي كلفتها نيفاً وعشرين مليوناً من النفوس البشرية ، بين قتلى الثورة وفرائس الاضطهاد ، وصرعى الجماعة والوباء ، عدا خسارة الأمة في الحرية ، واستقلال الفكر والشعور .

وقد فلتت مذبحة الطبيعة فعلها في جميع نوازع الحياة ، وفي مقدمتها عبقرية

الأمة وملكتها الإنسانية ، وهو أول ما يصاب بمدابرة الطبيعة ، وإكراه العقول والقرايح على نحو من الأنحاء .

فإن مدابرة الطبيعة شر على عبقرية الأمة من الطغيان والاستبداد ، لأن عبقرية الأمة الروسية لم تحرم في عهد القيصرية أفذاذاً من نوايخ الأدب ، أمثال دستيفسكي ، وتولستوى ، وترجنيف ، وشيخوف ، وآرتزيباشف ، وجوركي ، ونخبة من الموسيقين والدعاة . ولكها عقت فلم تخرج واحداً من طبقة هؤلاء في عهد النظام الشيوعي ، على وفرة الكتب المطبوعة وكثرة القراءة بين جميع الطبقات ، ومن بلغ من أدياء الروس نصيباً من التبوغ يقارب تلك المزة كان مآله إلى الخمول أو الانتحار .

وهكذا يفعل الحجر^(١) على سباق الحياة ، حينما جرب ، وفي أى من الأوضاع تمثل للناس ، فلم يكن الحجر على تكوين الطبقات في ظل النظام الشيوعي أرحم ولا أعدل من الحجر على تكوينها في ظل العقائد البرهمية بين الهنود . لأنه منع الصعود ، ولم يمنع الهبوط ، وضاعب للشقة في طريق العناصر الصالحة للتقدم ، ولم يخفف شيئاً من الضواغط القاسية التي ترين على النفوس فتهدى بها إلى الخضيض . وكثيراً ما تسمع من دعاة « المادية » كلاماً عن الظلم الاجتماعي ، والعدالة الاجتماعية . لأنهم يزعمون أنهم يحاربون الظلم ، ويقررون العدالة ، ولكنك لن تتخيل في الدنيا ظلماً أو بل^(٢) من ظلم التسوية بين غير للتساوين . فإنه يمحور على الأصداح ، ولا يحمي المحرد من الصلاح . ويقم العقبات في سبيل تجديد القوى ، واستنزاز الهمم ، وتنشيط الكسالى ، وتقرير الثقة في نفوس العاملين .

بل ليس أظلم للطبقة السفلى نفسها ممن يحسبها « طبقة سفلى » إلى آخر الزمان ، ولا يفتح باب الرجاء في الصعود . والترقى لطائفة من أبنائها في حاضرم الراهن ، أو مستقبلهم القريب أو البعيد . فهو يأخذهم بشرية اليأس ، ولا يأخذهم

(١) الحجر : المنع والتحرير . (٢) أو بل : أسوأ عاقبة .

بشريعة الأمل . ويحرك فيهم الحسد والخسة ، ولا يحرك فيهم الهمة والطموح .
وفي ذلك الجور كل الجور على جميع الطبقات : فيه الجور كل الجور على
القادرين المستعدين للصعود . وفيه الجور كل الجور على العاجزين الحاسدين الذين
لا يصعدون ولا يحبون لغيرهم أن يصعد وهم قاعدون . ولو لم تشايهم الدعوة المادية
على حسدكم لأشوا منه وأنكروه ، ولكنهم يجدون من يمثل لهم تلك الرذيلة في
صورة العدل والتجديد ، أو صورة « التاموس » الدائم الذى يسيطر على مستقبل
الجماعات والآحاد . فيملنون ما ينجفل ويفخرون بما يشين .
وإنما العدل الحق فى مسألة الطبقات أن الناس متفاوتون بالقطرة فينبغى
أن يظلوا متفاوتين ، وينبغى أن يتفاوتوا بالفضل والجدارة ، ولا يتفاوتوا بالمظهر
والتقليد ، وأن لهم من الحقوق بمقدار ما عليهم من الواجبات ، وهم فى غير
ذلك سواء .

وتلك هى شريعة القرآن الكريم :

« ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات » .

« إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

« إنما المؤمنون إخوة » .

وعلى هذا تصلح الحياة ويستقيم العدل ، ويرتفع من يستحق الرفع ،
ويمضى التفاوت بين الأحياء إلى ممناه ، ولا يمضى بشر معنى فى تكوين الجماعات .

المرأة

« ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة »
« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

« للذكر مثل حظ الأنثيين »
« إله من كيدكن إن كيدكن عظيم »
« وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن^(١) وأكن من الجاهلِينَ » .

ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق المرء واجباته .
فليس من العدل أن تسوى بين اثنين مختلفين فى الحقوق والواجبات . ذلك هو الظلم بعينه . بل هو شر من الظلم أيًا كانت العاقبة التى يؤدى إليها ، لأنه هو وضع الشيء فى غير موضعه . وهو الخطأ والاختلال .
والتسوية بين الحقوق والواجبات ، هى العدل الذى فرضته الفلسفة القرآنية للمرأة ، وهو وضع المرأة فى موضعها الصحيح ، من الطبيعة ومن المجتمع ، ومن الحياة الفردية .
فن اللجاجة^(٢) الفارغة أن يقال : إن الرجل والمرأة سواء فى جميع الحقوق ، وجميع الواجبات .
لأن الطبيعة لا تنشئ جنسين مختلفين ، لتكون لهما صفات الجنس الواحد ، ومؤهلاته ، وأعماله ، وغايات حياته .

(١) أصب إليهن : أحن وأميل . (٢) اللجاجة : لج فى الامر تمادى فيه وأبى الانصراف عنه .

وفي حكم التاريخ الطويل ما يفتى عن الاحتكام إلى التقديرات والفروض
فيا تتوخاه الطبيعة من الاختلاف بين الذكر والأنثى في نوع الإنسان .
فلم يكن جنس النساء سواء لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم ، التي
عاشت فوق هذه الكرة الأرضية ، على اختلاف البيئات والحضارات .
وكل ما يقال في تعليل ذلك يرجع إلى علة واحدة : وهي تفوق الرجل على
المرأة في القدرة والتأثير على العموم .

فليست جهالة القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل هذه الفوارق العقلية بين
الرجال والنساء في جميع الأمم . لأن الجهل كان حفظاً مشتركاً بين الجنسين ، ولم
يكن مفروضاً على النساء وحدهن دون الرجال ، ومن زعم أن الرجل فرض الجهل
على المرأة فقبلته وأذعنت له ، فقد قال إنه أقدر من المرأة ، أو إنه أحوج إلى العلم
وأحرص عليه منها .

وليس الاستبداد في القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل تلك الفوارق ، لأن
استبداد الحكومات كان يصيب الرجل في الحياة العامة ، قبل أن يصيب
المرأة في حياتها العامة أو حياتها البيئية ، ولم يمنع الاستبداد طائفة من العبيد
للمسخرين أن يبنع فيهم العامل الصناعات^١ ، والشاعر البقي ، والواعظ الحكيم ،
والأديب الطريف .

وليس يحجز المرأة عن مجارة الرجل في الأعمال العامة ناشئاً من قلة المزاولة
لتلك الأعمال ، لأنها زاولت أعمال البيت ألوف السنين ، ولا يزال الرجل يبرها
في هذه الأعمال كما اشتغل بصناعاتها . فهو أقدر منها في الطهو ، وفي تفصيل
الثياب ، وفنون التجميل ، وتركيب الأثاث ، وكل ما يشتهر كان فيه من
أعمال البيوت .

وقد يرجع الأمر إلى الخصائص النفسية ، فيحتفظ الرجل فيها بتفوقه على

(١) العامل الصناعات : الحاذق الماهر وخاصة في العمل اليدوي .

الرم من استمداد المرأة بتلك الخصائص من أقدم عصور التاريخ .
فالنواح على الموقى عادة تفرغت لها المرأة ، منذ عرف الناس الحداد على
الأموات . ولكن الآداب النسوية لم تخرج لنا يوماً قصيدة من قصائد الرثاء
تضارع مانظله للمشراء الرجال ، سواء منهم الأميون والمتعلمون ، وقد كان أكثر
الشعراء في اليهود القديمة من الأميين .

بل هناك خاصة نفسية ، لا توقف على العلم ، ولا على الحرية ، ولا نوع
العمل أو الوظيفة ، في المجتمعات أو البيوت .

وهي خاصة الفكاهة ، وخلق الصور الموزلية ، والنكات التي يلجأ إليها
الناس ، حين يحال بينهم وبين التعبير الصريح .

وربما كان الاستبداد ، أو الضغط الاجتماعي من دواعي تنشيط هذا
« السلاح » النفسى في قرايح المستبدين والمفلولين . لأنه السلاح الذى ينتم به
المفلوب لضمعه ، والمنفذ الذى يفرج به عن ضيقه وخوفه . وقد كان ضغط الرجال
على النساء خليقاً أن يغريهن باستخدام هذا السلاح لتمويض القوة المفقودة ،
والانتقام للحرية المسلوكة ، ولكن الآداب والنوادر لم تسجل لنا فكاهة واحدة
أطلقها النساء على الرجال ، كأفضل الرجال للمفلوبين في الأمم الحاكمة ، أو المحكومة
على السواء ، أو كما فعلوا في تصوير رياء المرأة ، واحتياها على إخفاء رغباتها ،
وتزويق علاقاتها بالرجال .

وهذه الملكة — ملكة الفكاهة — خاصة نفسية لم يقتلها من طبائع الرجال
ظلم ، ولا جهل ، ولا فاقة ، ولا محجز عن العمل في ميدان الحياة .

فن البجاجة أن يتجاهل المتجاهلون هذه الفوارق وهي أثبت من كل ما يشبهه
العلم والعلماء ، وما كان للعلم أن يوجد شيئاً لم يكن له وجود في الواقع أو في

تفكير المقول ، وإنما هو أبداً في مقام التسجيل ، أو مقام التفسير



وقد أقام القرآن الفارق بين الجنسين على الأساسين اللذين يقيانه ، ويقيان كل فارق عادل من نوعه : وهما أساس الاستعداد الطبيعي ، وأساس التكاليف الاجتماعية .

« الرجال قوامون على النساء ، بما فضل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من أموالهم »

نحن التوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استمداد الرجل ، ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع ، وتكاليف الحياة البيئية . فهو أقدر من المرأة على كفاح الحياة ، ولو كانت مثله في القدرة العقلية والجسدية ، لأنها تنصرف عن هذا السكفاح قسراً في فترة الحمل والرضاعة . وهو السكفيل بتدبير معاشها ، وتوفير الوقت لها في المنزل لتربية الأبناء ، وتيسير أسباب الراحة والطمأنينة البيئية .

وكلاهما فارق ضروري ، تقضى به وظائف الجنسين ، ويقضى به توزيع العمل في البيئة الإنسانية ، كلما تقدم الإنسان ، واتسعت في نفسه وفي مجتمعه عوامل المطف ، وملكات العقل وخصائص الزاج . ويقضى به اختلاف الحقوق والواجبات : ذلك اختلاف لم يخلق لإلغاء الفوارق بل للاعتراف بها ، وتوجيهها إلى وجهتها المقولة ، ولا نحسب أن المجتمع الإنساني ناج من مشكلاته المقعدة ، في سياسة الأمة ، وسياسة البيت ، وسياسة الحياة الفردية ، حتى يثوب إلى هذا التقسيم الطبيعي الذي لا محيص عنه . فيعمل الرجال عمل الرجال ، ويعمل النساء عمل النساء . وتقام دولة المرأة في البيت ، ودولة الرجل في معترك الحياة .



فالمجتمع الذى يتزاحم فيه النساء والرجال على عمل واحد فى المصانع والأسواق لن يكون مجتمعاً صالحاً ، مستقياً على سواء القطرة ، مستجماً لأسباب الرضى والاستقرار بين بناته وبنيه ، لأنه مجتمع يبدّر جهوده تبذير السرف وانحطاط على غير طائل ، ويختل فيه نظام العمل والسوق ، كما يختل فيه نظام الأسرة والبيت

فالمرأة لم تزود بالمطف والحنان والرفق بالطفولة ، والقدره على فهمها وإفهامها ، والسهل على رعايتها فى أطوارها الأولى ، تهجر البيت ، وتلقى بنفسها فى غمار الأسواق والدكاكين .

وسياسة الدولة كلها ليست بأعظم شأنًا ، ولا بأخطر عاقبة من سياسة البيت ، لأنها عدلان متقابلان : عالم المراك والجهد ، يقابله عالم السكينة والاطمئنان . وتدير الجيل الحاضر يقابله تدير الجيل المقبل . وكلاهما فى اللزوم وجلالة الخطر سواء وإنما الآفة كلها من حسب المحاكاة بغير نظر إلى معنى المحاكاة . فإن المرأة يخيّل إليها أنها لا ترفع الضمة عن نفسها إلا إذا عملت عمل الرجال ، وطالبت بحقوق الرجال ، وقيل إن النساء والرجال سواء ، فى جميع الأعمال والأحوال .

ولولا مركب النقص لكان للمرأة فخر بمملكة البيت وتنشئة « المستقبل » فيه لا يقل عن فخر الرجل بسياسة « الحاضر » ، وحسن القيام على مشكلات المجتمع التى تحتاج إلى الجهد والكفاح . وهى لو رجعت إلى سلفتها لأحسّت أن زهوها بالأئمة أغلّى لديها ، وألصق بطبيعتها ، من الزهو بولاية الحكم ورئاسة الديوان . فليس فى المواطن الإنسانية شعور يملأ فراغ قلب المرأة كما يملأه الشعور بالتوفيق فى الزواج والتوفيق فى إتمام البنين الصالحين ، والبنات الصالحات

وقد لوحظ هذا الاعتبار في تقسيم الميراث بين الذكور والإناث ، فأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين ، وبنيت هذه القسمة قبل كل شيء على اعتبار واحد : وهو أن الرجل يتكفل بمعيشة المرأة ، وهي مشغولة بأمر البيت ورعاية الأسرة ، وأنه هو الذي يجمع الثروة ويكدح في طلب المال ، فمن العدل أن يعطى منه نصيبين ، على قدر سعيه في تحصيله ، وعلى قدر حاجاته التي تشتتل على حاجة النساء ، ومن يعلم من الزوجات والأبناء .



ووصف القرآن للمرأة بالكيد العظيم .

وهو وصف لا يناقض رجحان الرجل عليها في العقل والتدبير ، لأن سلاحها في هذا الكيد من أسلحة الطبيعة التي تستميل بها الرجل إليها ، وتفرس في نفسه حب الاستجابة لنوايتها^(١) . ولم تزل الحيلة عوضاً عن القدرة ، ودليلاً على نقصها في ناحية من نواحيها . ومن المشاهدات المحسوسة أن المرأة تصر على طلبتها ، وتلح في إصرارها لأنها تعجز عن صرف الفكرة من رأسها ، إذا خطرت لها ، وهجست^(٢) في ضميرها . فهي تطرد الفكرة من هنا فتعاودها من هناك ، وهي تعالج الخلاص منها فلا تفلح في علاجها ، ولا تزال فريسة لهواجسها ، في يقظتها ومنامها حتى تستريح منها بالإنجاز والتنفيذ . فهي تتأثر على الطلب لأنها عاجزة عن الخلاص من الحاجة والطلب على معاوداته ومراجعاته . وهي تستمد القوة من هذا الضعف الذي يتعقبا فلا يرجحها ولا يريحها . فتبدو كالمطاردة وهي طريدة ، وتترامى كالفألة وهي مغلوقة . فتجتمع بين الضعف العظيم ، والكيد العظيم . وتمتد على غواية الطبيعة في نجاح كيدها حين يتخذها الضعف ويسلمها للزوجة الملحة ، والوسواس القيم .

(١) لغوايتها : ضلالها وجهلها . (٢) هجست : هجس الشيء في صدره
خطر ودار في خلدي .

على أن هذه التفرقة بين الجنسيتين لا تمتدّى تكاليف المعيشة ، وعلاقات المجتمع إلى تكاليف العقيدة وفضائل الأخلاق ومطالب الروح . لأن المرأة تخاطب في القرآن الكريم كما يخاطب الرجل في هذه الأمور ، وتتدبّر لكل ما يندب له من الفرائض والأخلاق التي تجمل بذوى الخير والصلاح . ومن أمثلة ذلك هذه الآية الكريمة من سورة الأحزاب .

« إن للصلين والصلوات والمؤمنين والمؤمنات والقائتين والقائلات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا » .

ولهذا كانت المرأة تشهد الصلاة الجامعة في المساجد ، وتؤدى فريضة الحج سافرة غير مقنعة ، وتبايع النبي عليه السلام كما يبايع الرجال .

أما الحجاب الذى كثر فيه اللفظ كما كثر فيه اللفظ^(١) ، فالقرآن لم يتعرض له إلا بمقدار ما يحق لكل مجتمع سليم أن يتعرض لحياطة الأخلاق والأعراض . لأن شهوات الجنس أخطر من كثير من الأضرار التي تحتاط لها الجماعات البشرية بالحد من الحرية في بعض الأحوال . وقد سمحت القوانين بالحد من الحرية في سبيل تأمين الأموال ، وحراسة الطرق ، والمواصلات ، ووقاية السابلة^(٢) من أخطار المركبات والسيارات ، فمن السخف أن يقال : إن الفرد يحظر عليه الانطلاق على هواء في شئون كهذه ويباح له أن ينطلق في أهواء الشهوة الجنسية بشير ضابط من قبيل الحيلة والرقابة التي لا تموقه عن مباح .

وإذا رجعنا إلى نصوص القرآن لم نر فيها ما يحرم على المرأة شيئاً لا يجب على القانون أن يحرمه في أحدث المجتمعات .

(١) اللفظ : الصوت والجلبة • (٢) السابلة : الناس السائرون على

الطريق لقضاء حاجاتهم •

فلا يجوز للمرأة أن تتبرج تبرج الجاهلية الأولى ، وفصلت آية الحجاب ذلك في سورة النور فجاء فيها : « وقل للمؤمنات يقضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها وليضرن بخمرهن على جيوبهن » ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن أو بنى أخواتهن أو نساءهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضرن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » .

وغوى ذلك أن للمرأة لا يجوز لها أن تخرج بزينة جسدها لتتصدى للقوابة بين القراء ، وهي في حل بعد ذلك أن تلقى من تشاء ممن تجمعها بهم مجالس الأسرة من الرجال أو النساء .

وما من عقل سليم يرى أن الشرائع تتخطى حدودها حيث تعرض لمنع التبذل والقوابة على هذا النحو الصريح ، وما من عقل سليم يدوله أن حراسة الأعراض والأخلاق بمثل هذه الحيلة فضول من الشرائع والقوانين ، أو تصرف لا نظير له في المجتمعات البشرية التي تتكفل بحراسة الأموال والأرواح .

فلا فائدة للرجل ولا للمرأة ولا للأمة في جعلتها من هذا الرياء الذي يحزم باستحالة الأخطاء الشهوانية حين تستثار بقوابة الزينة المكشوفة ، وهو في الوقت نفسه لا ينزه النفس البشرية من سرقة الدراهم والسلع إذا عرضت بغير حيلة لكل من يمد إليها يديه . ونحن حاول التفرقة بين الأمرين بالتفرقة بين الطمع في الجاد ، والطمع في مخلوق إنساني يؤكد ضرورة الحيلة هنا من حيث يريد أن يبطلها أو يضعفها . لأن الخطر الذي تلتقي فيه الرغبة من الجانبين أولى بالحيلة من خطر مقصور على رغبة السارق دون الجاد المسروق .

-
- (١) يخمرهن : جمع خمار بالكسر : ما تغطي به المرأة رأسها .
(٢) جيوبهن : الجيب : الموضع المقور من القميص . (٣) أولى الإربة : أصحاب الحاجة إلى النساء .

ولعل التريين قد لسوا من أضرار الإباحة المطلقة في مقابلات الجنسين ما يحوز^(١) بهم إلى الصواب في مسألة « الحجاب » فيفهمون الحكمة في الاعتدال بين الإباحة المطلقة ، والقسر الشديد في هذه المسألة التي لا يفتى فيها الرأى عن الحقيقة . ويدركون أن أخطار الشهوات الجنسية شيء يحسب له حساب في الشرائع والآداب ، لأنه حساب الأعراض والأنساب .

وخير ما يطلب من الشريعة عدل وحيطة تقدير . ونحن لا نلتزم العدل ولا حيطة التقدير حين تتجاوز بالكائن الحي طبيعته في حقوقه وواجباته ، أو حين نطلب من الطبيعة ما لا استطاع .

(١) يحوز : حار الى الشيء وعن الشيء يحوز : رجع .

الزواج

من الأوهام الشائعة بحكم العادة أن الدين الإسلامى هو الدين الوحيد الذى أباح تعدد الزوجات بين الأديان الكناينة .

وهذا وهم قد سرى إلى الأخلاذ بحكم العادة كما أسلفنا . لأن الواقع الذى تدل عليه كتب الإسرائيليين والمسيحيين أن تعدد الزوجات لم يحرم فى كتاب من كتب الأديان الثلاثة ، وكان عملاً مشروعاً عند أنبياء بنى إسرائيل وملوكهم فزوجوا بأكثر من واحدة وجمعوا بين عشرات الزوجات والجموارى فى حرم واحد ، وروى « وستر مارك » Westermarck العالم الحجة فى شئون الزواج على اختلاف النظم الإنسانية ، أن الكنيسة والدولة معاً كانتا تقران تعدد الزوجات إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان يقع غير نادر فى الحالات التى لا تقبى بها الكنيسة عنايتها بزواج الأسر الكبيرة .

وكل ما حدث فى القرن الأول للمسيحية ، أن الآباء كانوا يستحسنون من رجل الدين أن يقنع بـ زوجة واحدة . وخير من ذلك أن يترهب ولا يتزوج بته . فكانت الفكرة التى دعت إلى استحسان الزواج الموحد ، هى فكرة الاكتفاء بأقل الشرور . فإن لم تيسر الرهبانية فامرأة واحدة أهون شراً من امرأتين . وكانت المرأة على الإطلاق شراً محضاً ، وحالة من حالات الشيطان ، بل أخطر هذه الحالات ، واستكثر أناسٌ من آباء الكنيسة وفقهاءها أن تكون لها روح علوية ، فبحسب ذلك وأوشكوا أن يلحقوها بزمرة الحيوان الذى لا حياة له بعد قضاء جسده .

فكان تعدد الزوجات مباحاً في الأديان الكثرانية جميعاً . ولم يحرم — حين
حُرِّم — إكباراً للمرأة وتنزيهاً لها عن قبول المشاركة في زوجها . بل كانت
الفكرة الأولى في تحريره أن المرأة — التي يكتفى منه بأقل ما يستطاع .

ومن الحق أن الشريعة الصالحة للزواج هي الشريعة التي تراعى فيها حقيقة
الزواج في جميع حالاته الواقعة أو التي تحتل الوقوع .
فليس الزواج علاقة جسدية بين حيوانين .
وليس الزواج علاقة روحية بين ملكين .
ولكنه علاقة إنسانية في المجتمع بين الذكور والإناث من البشر الذين
يزاولون للعاش ويتمرسون بضرورة دنياهم صباح مساء .

ولم يستطع خيال الشعراء في أبعد سمحاته أن يجعل من الزواج علاقة شعرية
— رمانتيكية — تدوم بين الزوجين مدى الحياة على سنة الوفاء والقداسة التي
تتخيلها للملائكة والأرواح العلوية . فهذه حالات يتمناها الناس ، ويحلمون بها ،
ويصورونها لأنفسهم في عالم الخيال . ولكن الشرائع لا توضع للأمانى والأحلام
بل للوقائع والمحسوسات وتلاحظ فيها أكثر الوقائع والمحسوسات لا أقلها وأندرها
بين البشر القليل الذي لا يقاس عليه .

وانفاق الزوجين على الوفاء والعشرة الدائمة كمال روحاني مفضل على العلاقة
بين رجل واحد وعدة زوجات . ولكن الكمال الروحاني لا يفرض بقوة القانون ...
وليس الفضل فيه أن يكتفى الرجل بزوجة واحدة لأنه لا يستطيع الزوج من
اثنين أو ثلاث ، وإنما الفضل فيه أنه يستطيع ولا يفعل . وأنه يتمتع عنه لأن
سعادته الروحية في الامتناع عنه باختياره . فإذا حدثت وحدة الزوجة كرهاً فلا فرق

في هذه الحالة بين الوحدة والتعدد . وقد يتصل الرجل بأكثر من امرأة واحدة وهو مقصور على زوجة واحدة . فيضيف نقض الشريعة إلى نقض الآداب الروحية ولا يستفيد هو ولا الزوجة ولا المجتمع من هذا الرياء .

والطرف الثاني لهذه المبالغة في تنزيه الزواج هو طرف العلاقة الحيوانية التي لا يرتبط فيها الزوجان بأكثر من العلاقة بين ذكر الحيوان وأنثاه ، بل يكون فيها الزواج أحياناً أهون شأنًا من علاقة الذكور والإناث عند بعض الأحياء . لأن بعض الأحياء تكون عندهم المودة بين الذكر والأنثى ؛ وتبلغ حد التلازم في أكثر من موسم واحد من مواسم التناسل . فهي أفضل من العلاقة التي تنفصم في كل ساعة إذا خطر لأحد الزوجين أن يفصمها متقاداً لهواه . وهذه هي شريعة الزواج في رأى الشيوعيين أو الماركسيين ... وهم الذين ينفقون في هذه الشريعة بين إطلاق الحرية لأهواء الفرد المارضة على الرغم من المصلحة النوعية ، وبين تغليب مصلحة الجماعة على جميع أهواء الأفراد . وهو أساس الشيوعية وأساس المذاهب الاشتراكية جمعاء .

فن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعل الزواج علاقة بين ملكين .

ومن إنكار الواقع والمصلحة أن نجعله علاقة بين حيوانين .

وإقامة الشرائع على إنكار الواقع من طرفيه نقض للشريعة من الأساس ، وإنما تقوم الشريعة على أساسها حين تبنى على الواقع وتصلح للتطبيق في أوسع نطاق . فتعترف بتفضيل الزواج للموحد ولا تقضى بتحريم الزواج للمدد ، لأن تحريم مادون الكمال يوقننا في مغالطة لاشك فيها ، وهي أن الناس جميعاً كاملون أو يستطيعون العيش على سدة الكمال .

وهكذا صنعت شريعة الإسلام . اعترفت بأن الزوجة الواحدة أدنى إلى العدل والإحسان ، وأباحت تعدد الزوجات لأنه حالة لا بد من حسابها في الشرائع

الاجتماعية ، ولا يستطيع أحد أن ينكر وقوعها بموافقة القانون أو بالاحتيال على القانون والخروج عليه .

أباحث شريعة الإسلام تعدد الزوجات ، ولم تفرضه كما يبدى إلى أخلاق المتكلمين في هذا الموضوع من الغربيين .

قد يجادل إليك وأنت تسمح بعض الغربيين يتكلم في موضوع الزواج الإسلامي أن الإسلام قد أوجب تعدد الزوجات على كل مسلم ، واستنكر منه أن يفتح بزوجة واحدة مدى الحياة .

وذلك وهم شائع كالهم الذي شاع في تحريم الأديان الكتابية الأخرى لتعدد الزوجات .

فلا الأديان الكتابية حرمت تعدد الزوجات ، ولا الإسلام حرم توحيد الزوجة وأوجب على المسلم أن ينزوج أكثر من واحدة . وإنما أباح تعدد الزوجات مع ضمان العدل بين النساء ، واستبعد العدل على طبيعة الإنسان فقال القرآن الكريم : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » .

فالأقوال متفقة على أن انعقاد الزواج من ذكر وأنثى هو الزواج المثالي المفضل على غيره .

ولكنه « زواج مثالي » وليس بزواج يتكرر بين كل ذكر وأنثى من نوع الإنسان . لأننا لا نستطيع أن نجعل من كل رجل زوجاً مثالياً ومن كل امرأة زوجة مثالية . ومعنى أنه « زواج مثالي » أنه عمل من أعمال الفضائل الاختيارية وليس بعمل من أعمال الشرائع المفروضة على جميع الرجال وجميع النساء . ولا حاجة بالشرائع إلى أن تفرضه على من يصلح له ويتقبله ويفضله على غيره ، لأنه يؤثره

على كل علاقة متعددة ولو أباحتها الشرائع أو حسنتها لمن يطلبونها ، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة متى اتفقت بينهما أواصر المودة وتبادل العطف والرعاية

وإذا كان « الزواج الحيواني » هو اللئلى الأدنى للزواج بين أبناء النوع الإنسانى فمن حق الشرائع أن تمنحه ولا تقبله على وجه التعليل ولا على وجه الاستثناء .

ونحنى بالزواج الحيوانى ذلك الزواج الذى يقوم على هوى الجسدین ولا تبقى فيه بقیة للألفة ودوام العلاقة بین الزوجین ، متى نفر بالزوج هواه أو نفر بالزوجة هواها .

فلا نقسر الناس على أدب الملائكة ، ولا نقبل منهم خسة الحيوانية . وقوام الأمر بین الحائنین هو ما قضت به شریعة القرآن : تفضیل الزوج الموحّد وعصمة الزواج من أهواء الساعة وعوارض النفور والسآمة : « وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »

ولم يجاوز القرآن بتعدد الزوجات أن وضعه فى نصابه فاعترف بإمكان وقوعه أو ضرورة وقوعه فى بعض الأحوال . وهى حالة معترف بها ولا شك فى الحياة الإنسانية حيث كانت من أقدم الأزمان إلى هذا الزمان . ولكنه اعترف التواطؤ والإغضاء الذى يحدث فى غفلة الشریعة ويصبح فى العرف المصطلح عليه شریعة مفعولة تهرب من وضوح النهار ولا يعوزها إلا التقرير والتصريح . فكّم من زوجة بین من یحرمون تعدد الزوجات تلم أن « فلانة » بعینها خلیة لزوجها وتدعوها إلى بیئها وتزورها وتتجاهل الحقيقة التى لا یجهلها ولا یجهلها أحد من بیئها . ولنسکها تقبل هذا التواطؤ لأنها تقابله بمثله وتذهب فى المجتمع باسم زوجة « فلان » وخیلة « فلان » ! ويحدث من جراء ذلك ما يحدث من التناقض الوبیل بین شریعة

الواقع وشريعة الدين أو شريعة الدولة : مغالطات ومخادعات أهون منها كل إحساس يتولد من تعدد الزوجات . لأنه يضيف إلى الفيرة والسكداء كآئيب الأخلاق ومحاولات التهرب والاحتيال في مسائل الذرية ومسائل الأمر والقربات وما هو الإحساس الذي يتولد من تعدد الزوجات ؟

هو على التحقيق إحساس لا ترضاه النساء . ولكن أين هو المجتمع الذي يتكفل لكل إنسان بالرضى كله ويعفيه من كل مايسوءه ويخالف هواه ؟

فالمرأة تلاقى في حياتها كثيراً من الحزونات والمفضبات التي لاحية فيها للمجتمع ولا للشريعة . وقد يهون احتمال الضرة لديها إذا قيس بما تحتمله في كثير من مآزق الحياة . وقد تفضل المشاركة في زوج من الأزواج على الحرمان منه في بعض الأحيان . ويصدق هذا على المرأة التي ملكت كل حريتها في أمم الحضارة الحديثة كما يصدق على المرأة الجاهلة في الأمم التي أنكرت على النساء أكثر الحقوق ولا نظن أن امرأة بلغت من الحرية في اختيار الأزواج والعشاء ما بلغته المرأة الأميركية في القرن العشرين ، ولا سيما الفتيات اللاتي ملكن كل أسباب الطلاقة من سيطرة الآباء والأولياء . ومن هؤلاء من سئلن رأيهن في تعدد الزوجات فقالت إحدهن في مجلة الحوار Debate « إنني وإن كنت أعتقد أن تعدد الزوجات يوافق الرجال أكثر مما يوافق النساء أحسبه شيئاً لا يخلو من الطرافة والغرابة . ولست من الطفولة بحيث يحنى عليّ أن كواكب الصور المتحركة يشقهم كثير من النساء ويعلمن — وهن يشقهن — أنهن لا يسيطرن على قلوبهم ومشيتهم . وهما يكن رأيك مثلاً في « إيرول فلن » فأنتك لن تجهل الواقع الذي لا شك فيه من أمره وهو أن كثيراً من النساء يقبلن الشركة فيه . نعم ليس كل الرجال في وسامة إيرول فلن ، أو فكتور ماتبور ، أو فان جونسون ، أو كلارك جايل . ولكن الرجال الذين لهم نصيب من الوسامة والقسامة كثيرون في كل مكان . فلماذا لا تشترك في قريهم

عدة نساء ؟ إنهن ينفردن في الحجرات متى كبر الأطفال ، وتتقدم السنون فتبرد حرارة الشباب ، وتهدأ مرارة الفيرة ، ولا يبعد أن يجد هؤلاء الشريكات مواطن للتسليّة والمقارنة في التحدث عن ذلك الرجل الذي ارتبطن به جميعاً برابطة الزواج... ولقد عشت معظم أيامي في ضاحية مدينة كبيرة فلا أحسب صديقاني إلا مستغربات عاتبات لو أصبح من حظي غداً أن أكون واحدة من هؤلاء الزوجات المشتركات ولكن هب الرجل كان مليح الشئائل قادراً على إروائنا جميعاً ألا يخطر لك أن اللاغطات بمحدث زواجي يلفطن إذن من الفيرة لا من الإنكار ... » راجع العدد ٦٦٥ من مجلة الرسالة سنة ١٩٤٦ «

ومهما يكن من إحساس المرأة لمشاركة الضرائر في زوجها فهو من أحاسيس الحياة الطبيعية التي تحدث في الزواج وفي غير الزواج وليس هو بأقصى من مهانة العمل ، أو مهانة الحاجة ، أو مهانة الدمامة ، أو مهانة الفيرة اليائسة ، أو مهانة الابتذال . وليس في وسع الشرائع أن تزعم أنها تعفى النساء أو الرجال من أمثال هذه العوارض والمنقصات

ولتصنع الشرائع ما تصنع من ضروب التحريم والتحليل ، فلا مناص للمرأة ولا للرجل على السواء من مواجهة الحياة بمسراتها ومنقصاتها ، ومن قبول مالا يقبل ، والرضى ، بما لا يرضى في حالة القدرة والاختيار .

وهل يخطر على بال أحد أن عشرة مرؤسين يتنافسون على إرضاء رئيس واحد حالة أيسر أو أندر من حالة امرأتين تتنافسان على مرضاة زوج ؟ وهل لا يحدث في الحياة أن خمسة أبناء يتنافسون على حنان أب وأم في أسرة واحدة ؟ وهل ينذر في الدنيا تنافس الساسة على كسب الجماهير أو تنافس العلماء والمصلحين على كسب الأنصار والمريدين ؟

أما المسوغات لتمدد الزوجات فكثيرة ترجع تارة إلى خصائص الطبيعة وتارة إلى ضرورات المعيشة الاجتماعية فالرجل يؤدي وظيفة النسل طوال أيام السنة ولا تؤديها المرأة وهي حامل زهاء تسعة شهور

والرجل يلد بعد الستين وقد يلد بعد السبعين ، وقلمما تلد المرأة بعد الخامسة والأربعين أو الخمسين ويستقل الرجل بمعايشه ولا تستقل المرأة به ، ولا سيما في أثناء الحمل والرضاع وتربية الأطفال .

وقد تقرر من إحصاءات الأمم أن عدد النساء يربى على عدد الرجال في أوقات السلم فضلا عن أوقات الحروب . وأول ما تستلزمه هذه الخصائص الطبيعية أن يدخل تمديد الزوجات في حساب الشرائع وحساب المجتمعات البشرية .

وقد تقضى ضرورات المعيشة أو ضرورات الأسرة بحسبان الحساب لهذا التعدد في بعض الأحوال . فربما عقت المرأة أو أصيبت بمرض عضال أو ذهبت عنها جميع المفريات الحسية والنفسية ، فيضيرها الطلاق في هذه الحالة أضعاف ما تضيرها المشاركة في زوجها . ولا تنجى هذه العلاقة العقيمة على الزوج في نسله ولا على النوع الإنساني في بنيه .

ولا خطر من التماذي في الإيحاء . لأن التناسب الطبيعي بين عدد الذكور والإناث يأبى أن تم الرخمة فيصبح لكل رجل زوجتان ، أو يعدد الزوجات كل من أراد ، مع اشتراط القدرة على تكاليف الأسر والأبناء .



ومتى استوفت الشريعة أمانتها من حياطة الأسرة ، وضمان النفقة عليها ،

بقيت أمانة العرف الاجتماعي يتولاها على حسب الآداب والمصالح والضرورات التي تغلب على المجتمعات بين أمة وأمة وبين جيل وجيل . وفي هذا العرف الاجتماعي الكفاية للإشراف على تنظيم الزواج من ناحيته بعد أن قالت الشريعة كلها واضطلعت بأمانتها التي تطلب منها .

فمن أمثلة التنظيم التي يتولاها العرف الاجتماعي في مسألة تعدد الزوجات أنه يحمد من رغبات الطبقة الفنية في هذه المسألة كما يحمد من رغبات الطبقة الفقيرة فيها ، على اختلاف أنواع الحدود .

فالطبقة الفنية أقدر على الإنفاق وأقدر من ثم على تعدد الزوجات . ولكن الرجل الفني يأبى لبنته أن تعيش مع ضرة أو ضرائر متعدّدات ، والمرأة الفنية تطلب لنفسها ولأبنائها نفقات ترتفع مع ارتفاع درجة الفن ، حتى يشعر الأغنياء أنفسهم بثقلها إذا تعددت بين زوجات كثيرات . فلا ينطلق الزوج الفني في رغباته على حسب غناه ، بل يقيم له العرف حدوداً وموانع من عنده تكف من رغباته لشوب به إلى الاعتدال . ولهذا نرى في الواقع أن الطبقات الفنية تكن في زوجة واحدة في معظم الأحيان ، وربما كان للاختيار نصيب من ذلك كنصيب الاضطراب . لأن الأغنياء يستوفون حظوظهم من العلم والثقافة فيدركون بلطف الذوق مزاياء المعطف للتبادل بين زوجين متكافئين في الكرامة والشعور .

والطبقة الفقيرة لا ترفض المرأة فيها ما ترفضه للمرأة الفنية من مميشة الضرائر ، ولكن العجز عن الإنفاق يمنعه أن تنطلق مع الرغبة كما نشاء ، فلا تستبج تعدد الزوجات بغير حدود .

وهكذا تقوم الشريعة في تعدد الزوجات بما عليها ويقوم العرف الاجتماعي بما عليه ، ويقع الإلزام حيث ينبغي أن يقع مع الرغبة والاختيار .

على أن تعريف الزواج نفسه أهم من تنظيم الافراد أو التمدد في الزوجات !
فما هو تعريف الزواج قبل أن يعرفه القرآن الكريم ؟
هل هو صفقة تجارية بين شريكين في المعيشة ؟
هل هو وسيلة من وسائل الضرورة لإسكات صيحات الجسد والاستراحة
من غوايته الشيطانية ؟

هل هو تسويق الشهوة بمسوغ الشرعية ؟
هل هو علاقة عديمها خير من وجودها ، إذا تآنى للرجل أو المرأة أن يستغنيا
عنها ؟

كان هذا وأشباهه أعلى ما تصورته المجتمعات والمقائد من صور الزواج قبل
الإيماء بالقرآن الكريم
ولكن الزواج في القرآن الكريم هو « الزواج الإنساني » في وضعه
الصحيح من وجهة المجتمع ومن وجهة الأفراد .
فهو واجب اجتماعي من وجهة المجتمع ، وسكن نفساني من وجهة الفرد ،
وسبيل مودة ورحمة بين الرجال والنساء .

فكان خطاب القرآن في تدبير الزواج موجهاً إلى المجتمع كله لأنها مسألة
تتأبط به ويصلح أو يفسد من ناحيتها . « وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من
عبادكم وإمائكم . إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم . وليستعفف
الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنهم الله من فضله » .

وقد سماه القرآن ميثاقاً كما سماه نكاحاً . والنكاح على خلاف ما يفهم
بعض العامة هو الانفاق والخالطة على إطلاقها . يقال نكح الطر الأرض أى
خالطها ، ونكح الدواء المريض أى سرى في أوصاله . فهو ميثاق اختلاط بين
الأزواج والزوجات .

(١) الأيامي : جمع أيم وهي من لا زوج لها بكرا أو ثيبا ، والثيب :
المرأة التي فارقت زوجها بموت أو طلاق .

ونضيلة هذه العلاقة بين الرجال والنساء أنها علاقة « سكن » تسريح فيها النفوس إلى النفوس وتتصل بها المودة والرحمة : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة . إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » « ... هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » .

ومن ثم يراد الزواج — فضلا عن بقاء النوع — لتهديب النفس الإنسانية واستزادة ثروتها من الرسم والرحمة ، ومن العطف والمودة ، ومن مساجلة الشعور بين الجنسيتين بما ركب فيهما من تنوع الإحساس وتنوع العاطفة وتنوع القدرة على الحب والإيناس .

ولمذا كان اختيار الزوجات مقصورا على النساء اللاتي يوجدن المودة من طريق العشرة الزوجية دون غيرها . فلا زواج بين رجل وامرأة تتصل المودة بينه وبينها من طريق القرابة ومحارم الأمرة . وكل النساء المحرمات في الزواج من هذا القبيل : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن . فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما » .

فالغرض من شمول هؤلاء النساء جميعا بالتحريم ظاهر . وهو زيادة ثروة الإنسان من العطف والمودة . وتعميده أن ينظر إلى كثير من النساء نظرة مودة لا تشوبها شهوة جنسية ، أو تعميده أن يعرف الواتأ من الشعور غير شعور الذكور والإناث في عالم الحيوان . وكل هؤلاء القربيات أو أشباه القربيات قد جعلت للودة بينهن وبين أقربائهن من الرجال ، فلا موجب خلطها بالمودة التي تنشأ من العلاقة الجنسية ، ولا تضر يضها للجفاء الذي يمرض أحيانا بين الأزواج والزوجات .

ومما يؤكد هذا المعنى أن التحريم هنا لا يجري على سنة التحريم في شريعة القبايل التي تدين أبناءها باختيار الزوجات من الأبعد دون الأقربين ، وتسمى شريعتها في علم الاجتماع بالأكسوجامى Exogamy .

لأن العلاقة هنا تقوم على علاقة الألفة والمودة لا على علاقة الدم وشأنج النسب الأصيل . فلا قرابة بين الرضعا ولا بين الرائب ، ولا تحريم للجمع بين الأخت وأختها في شريعة القبايل التي تختار الزوجات من الأبعد دون الأقربين . لأن الزوجة وأختها سواء في القرب والبعد ، سواء كانتا من القبيلة نفسها أو من قبيلة غريبة عنها . وإنما هي قرابة أدبية يحترمها الذوق المهذب ولا يقع احترامها من شأنج الدم وأواصر الأنساب .

كذلك لم تكن هذه المحرمات جميعاً مرعية في الشريعة الإمبراطورية . لأنها لا تنص على التحريمات التي ترجع إلى العلاقات الأدبية أو علاقات الألفة والمودة . بل روت التوراة أن إبراهيم عليه السلام تزوج من سارة أخته لأبيه وأوشكت تamar أن تزوج أخاها عمنون . وجاء منع الزواج بين الأخوين بصد ذلك على سبيل الكراهية والاستهجان ، ثم على سبيل الإلزام . ولم تعرض له الشريعة . وقد تقرر تحريمات الدم من قديم الأزمنة وعرقها شرائع القبيلة كما عرقها شريعة الدولة وشريعة العقيدة ، ولكن شمول المنع لقرابة الألفة « الأدبية » هو الذى وسع آفاق العطف بين الجنسين ، وخرج بها من حصرها القديم في شهوة الجسد أو تجديد النوع بالنزوة .

ففى خلاف الأقاويل المدعاة على سنن الزواج فى القرآن الكريم لم تكن العلاقة بين الجنسين — حسب هذه البن — محصورة فى علاقة الجسد أو علاقة النوع ، بل كان فيها مقسم لألوان من المواطن الإنسانية لم تعرفها شرائع كثيرة بين الأقدمين والمحدثين ، وكانت خليفة أن تعلم بنى الإنسان آداباً من العطف بين

الرجل والمرأة تنشأ بينهما من غير صلات النسب ، وغير صلات النوع ووظائف تجديده ، فلا تدخل في أواصر القرابة ولا في أواصر الزواج .

وهكذا كانت شريعة القرآن مطابقة لحقيقة الزواج في معانيه الإنسانية ومعانيه النوعية والاجتماعية .

فاستحسننا الاكتفاء بالزوجة الواحدة ، ولكنها جعلته فضيلة يختارها الزوجان ولم تفرضها عليهما بغير فضل يرجع إلى الزوج أو الزوجة .
وأباحت تعدد الزوجات مع اشتراط العدل لمن استطاعه . وحسبت للدواعي النوعية والاجتماعية التي تبيح تعدد الزوجات في بعض الأحوال كل ما ينبغي أن تحسبه شريعة تسرى بين أبناء البشر ، في دنياهم هذه التي تطلب المثل الأعلى ولا تصل إليه في كل حين .

أما معاملة الزوجات فهي في الشريعة القرآنية موافقة لهذا التقدير الصحيح لطبيعة الزواج .

فلتكن الزوج سيداً للزوجة . ولكنه وليها وله حقوق الولي وعليه واجباته ، ومنها حمايتها والإنفاق عليها

والمرأة فيما عدا الولاية مثل التي عليها : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ... »

ومعاشهن مثل معاش الرجل : يسكنن حيث يسكن ، ويرزقن من حيث رزق : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ... « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ... »

وفي حالة النضب يجوز للرجل أن يقوم خطأ امرأته بالوعظ والبصيمة ،

أو بالإعراض والمهجر في المضاجع ، أو بالضرب ، أو بالتحكيم بين أهله وأهلها إذا استصحب الوفاق بينهما : « ... واللاتي يخافون نشوزهن^(١) ففظوهن وأجهروهن في المضاجع واضربوهن فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهن مبيلاً إن الله كان علياً كبيراً وإن خفتم شقاق بينهما فابشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً »

وليس معنى إباحة الضرب إيجابه في كل حالة ومع كل امرأة ، فقد كان النهي عليه السلام — وهو أول المؤمنين بأوامر القرآن — يكره الضرب ويعيبه ويقول في حديثه للأئمة : « أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد ؟ يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره ؟ » . فلم يضرب زوجة قط ، بل لم يضرب أمة من الصغار ولا من الكبار ، وأغضبته جارية صغيرة مرة فكان غاية ما أدبها به أن هز في وجهها سواكا وقال لها « لولا أخاف الله لأوجعتك بهذا السواك » وإنما يباح الضرب لأن بعض النساء يتأذين به ولا يتأذين بشيره . ومن اعترض على إجازته من التحذقين بين أبناء العصر الحديث فإنما يجري اعتراضه مجرى التهويل^(٢) في المناورات السياسية ، ولا يجري مجرى المناقشة في مسائل الحياة وأخلاق الناس . لأن الاعتراض على إباحة الضرب بين المقوبات لا يصح إلا على اعتبار واحد : وهو أن الله لم يخلق نساء قط يؤذين بالضرب ولا يجدي معهن في بعض الحالات غيره . ومن قال ذلك فهو ينسى أن الضرب عقوبة معترف بها في الجيوش والمدارس ، وبين الجنود والتلاميذ ، وهم أحق أن ترضى معهم دواحي الكرامة والتخوة إذا جاء الاعتراض من جانب الكرامة والتخوة . وأن رؤساءهم ليمسكون من المقوبات للادية والأديبة ، ومن وسائل الحرمان والمكافأة ، ما ليس يملكه الأزواج في نطاق البيوت المحدودة .

وقد يهزأ النساء أنفسهن بهذه المذقة التي تخلط بين مظاهر السهرات في

-
- (١) نشوزهن : نشزت المرأة على زوجها أبغضته واستصممت عليه .
(٢) التهويل : هوش بين القوم : القى الفساد .

الأندية وبين وقائع العيش ومشكلات البيوت في ناحية من نواحي الضنك والضرورة . فإن النساء ليعلمن أن عقوبة الضرب عند المرأة العصية الناشئة ليست من الهول والغربة بهذه الصورة المزعومة في بيئات الأندية والسهوات . فربما كان من أنيقات الأندية والسهرات أنفسهم من يعرفون عن هذه الحقيقة ما يبجله المتحذلقون والمتزوقون^(١) في مجامع اللهو والبطالة بزواقي^(٢) القروسية و « اللطافة » المستعارة . . . فيعلمن ويعلم الكثيرون — كما قلنا في كتابنا عبقرية محمد — « أن هؤلاء النساء — الناشئات — لا يكرهن ولا يستزدن . وليس من الضروري أن يكن من أولئك المصريات المريضات اللاتي يشتهن الضرب كما يشتهى بعض المرضى ألوان العذاب » .



وقد بينا في ذلك الكتاب أيضا حقيقة الغرض من عقوبة الهجر في المضامح لأنها تبدو للكثيرين كأنها عقوبة جسدية ، غاية ما يؤلم المرأة منها أنها تعمرها لذة الجسد بضعة أيام أو بضعة أسابيع . . . إلا أنها في الحقيقة لا تؤلمها لهذا السبب . ولو كان هذا سبب إبلامها لكانت عقوبة للرجل كما كانت عقوبة للمرأة . ولكنتها في الواقع عقوبة نفسية في الصميم . لأن أبلغ المقوبات كما قلنا في عبقرية محمد « هي المقوبة التي تمس الإنسان في غروره وتشككه في صميم كيانه : في المزية التي يعتز بها ويحسها مناط وجوده وتكوينه . والمرأة تعلم أنها ضعيفة إلى جانب الرجل ، ولكنتها لا تأسى لذلك ما علمت أنها فاتنة له وأنها غالبته بفتنتها وقادرة على تسويع ضعفها بما تبعثه فيه من شوق إليها ورغبة فيها . فليكن له ما شاء من قوة غلبها هي ما شاء من سحر وفتنة ، وعزاؤها الأكبر عن ضعفها أن فتنتها لا تقاوم وحسبها أنها لا تقاوم بديلا من القوة والضلالة في الأجساد والقول . فإذا قاربت الرجل مضاجعة له وهي في أشد حالاتها إغراء بالقننة ثم لم يبالها ولم يؤخذ

(١) المتزوقون : المتزينون • (٢) زواقي : زينة • (٣) الضلالة : شدة الاضلاع وعظم الخلق والقوة^(٤)

سحرها فما الذى يقع فى قرعها "وهى تهجس بما تهجس به فى صدرها ؟ أفوات سرور ؟ أحنين إلى السؤال والمعاينة ؟ كلا بل يقع فى قرعها أن تشك فى صميم أنوثتها وأن ترى الرجل فى أقدر حالاته جديراً بهيبتها وإذعانها وأن تشعر بالضعف ثم لا تتمزى بالفتنة ولا بغلبة الرغبة : فهو مالك أمره إلى جانبها وهى إلى جانبه لا تملك شيئاً إلا أن تشوب إلى التسليم ، وتفر من هوان سحرها فى نظرها قبل فرارها من هوان سحرها فى نظر مضاجعها ... فهذا تأديب نفس وليس بتأديب جسد . بل هذا هو الصراع الذى تتجرد فيه الأنثى من كل سلاح لأنها جربت أمضى سلاح فى يديها فارتدت بعده إلى الهزيمة التى لا تكابر نفسها فيها . فإما تكابر ضعفا حين تلوذ بفتنتها . فإذا لاذت بها فخذلتها فلن يبقى لها ما تلوذ به بعد ذلك . وهنا حكمة العقوبة البالغة التى لا تقاس بفوات متعة ولا باغتنام فرصة للحديث والمعاينة . وإما العقوبة لإبطال العصيان ، ولن يبطل العصيان بشئ كما يبطل بإحساس العامى غاية ضعفه وغاية قوة من يعصيه ... »

وجملة القول أن هذه الوسائل تستنفد كل حيلة فى الوسع للإبقاء على صلة الزواج وإتقاء الفقرة بين الزوجين . فعلى الرجل أن يقابل كراهته للمرأة إذا تحول قلبه عنها عسى أن يكره شيئاً ويحصل الله الخير فيه . وعليه أن يجرب النصيحة والمهر والتأديب بالضرب والتحكيم بين الأسرتين . فإن أفلحت هذه الوسائل بقيت الصلة ودامت المودة والألفة . وإلا فالطلاق حل لا مناص منه فى النهاية بعد استنفاد جميع الحلول .

وقد عاجلت أم كثيرة من أم الحضارة أن تستنق عن الطلاق وتحرمه فى جميع الأحوال أو فى معظم الأحوال . فأظهرت التجارب للتوالية أن الخطر على الزواج من تحريره أهدح وأعضل من كل خطر يأتى من إباحته والاعتراف بلزومه فى كثير من الحالات .

والقرآن يخول المرأة أن تطلب الطلاق إذا كرهت البقاء في عصمة زوجها ... » وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يَصْلِحَا بينهما صلحاً ، والصلح خير ، وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » .

فإذا تصالحا على الفراق فذلك خير من البقاء على الشقاق الدائم وخير من الفراق على عداوة ونقمة . وكل ما يطلب من المرأة في هذه الحالة أن تعفى الزوج من النفقة وترد إليه ماله . فليس لها أن تترك الرجل وتمسك ماله وتفرض النفقة عليه .

وقد جاءت امرأة إلى النبي عليه السلام وشكت إليه أنها لا تطيق زوجها — ثابت بن قيس — فسألها هل تردين إليه مهره ؟ فقلت أن ترده فنصح ثابت أن يطلقها إذا كان لا خير له في استبقائها ، وتم الطلاق « على وفاق » . ولم يوضع الطلاق بغير حدود ، ولا أبيع كل الإباحة لغير ضرورة . فهو حيلة من لا حيلة له في الوفاق . وهو مع ذلك أبغض الحلال عند الله كما جاء عن النبي عليه السلام . ومن أقواله صلوات الله عليه : « لمن الله كل ذواق مطلق » . « ولئن الله الذواقين والذواقات » . « ولئن الله كل مزواج مطلق » .

وبراجع الرجل نفسه في حالة الغضب : « لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق » ولا يقع من السكران أو المسكر أو المخرج أو غير الرشيد .

فإذا وجب وقوعه وجب بإحسان ورفق وسروءة : « الطلاق مرتان فإمساك بعروف أو تسريح بإحسان . ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ... » . « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ... » .

وللمرأة إذا طلقت وهي حامل أن تطالب زوجها بالإفراق عليها حتى تضع

حملها « وإن كن أولات حل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن » ... فإذا وضعت حملها فلها أن ترضع ولدا سنتين وعلى الرجل أن ينفق عليها طول مدة الرضاع . « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف . لا تكلف نفس إلا وسعها . لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ... »

وهذه في حملها وتفصيلها خير الحدود التي ترعاها الجماعة البشرية بين الزوجين في حالى الوفاق والفرق .

ونعتقد أن الأم المتحضرة سترجع إلى كثير من مأثورات الزواج في صدر الإسلام لملاج بعض المشكلات التى خلقتها أطوار الحياة الصناعية والثقافية في السنين الأخيرة من العصر الحديث .

فمن الكتاب والمصلحين في أوربة وأمريكا من يكتبون عن الزواج في هذا العصر كأنه نظام منحل أو على وشك الانحلال .

ومنهم من يغرب^(١) في آرائه لملاج مشكلة الزواج حتى يصبح علاجه بمثابة الاعتراف بالمرض والاسترسال فيه

ومنهم من يقول شيئاً يجوز النظر فيه ، ومن يقول شيئاً لا يستحق نظراً ولا يرجى الوصول منه إلى علاج ولا تمهيد للعلاج .

فالكاتب الإنجليزي « ولز » يشير بولاية الأمة للأطفال ويسمى ذلك إعتاقاً للأبناء من ربة الآباء والأمهات . وفي رأى ولز هذا رجوع إلى رأى أفلاطون القديم الذى استحسن فيه أن ينشأ الولد بأعين المربين الأفاضل والمربيات الفضليات ، وهو لا يعلم من أمه ومن أبوه .

(١) يغرب : أي يأتي بغريب الآراء .

وآفة هؤلاء المفكرين وأمثالم أنهم يقدرون أن الناس يرتقون من جانب ولبشون على الجهل والنقص في غير ذلك الجانب . فيقدرون أن الجماعة البشرية تبلغ من التهذيب والقطنة والأريحية والعلم بفنون الترية أن يؤمن فيها الرجل والمرأة على تنشئة أطفال لا تربطهما بهم صلة نسب ولا قرابة ... إلا الآباء والأمهات .! فإنهم سيظلون على هذا الارتقاء المميع غير أهل لأمانة الترية والسهر على الأبناء ! فلماذا نستقي الآباء والأمهات وحدهم من فيض الارتقاء المميع ؟ ولماذا لا يكون الآباء والأمهات الذين شملهم الارتقاء أصلح من غيرهم للترية مع مزية الحنان المطبوع ومزية المواطن الإنسانية التي تخلقها الأسرة ولا تعرف لها أصلا في الإنسان غير وشائج القرابة بين الآباء والأبناء والإخوة والأخوات ؟

ورأى وزير فرنسى مسجوع الكلمة وأديب معروف المكانة بين الأدباء — وهو ليون بلوم — أن الزواج في العصر الحاضر علاقة لا ينظم عليها بقاء ، وأن الخيانة فيه بين الأزواج ليست مما تطيب عليه العشرة والطمانينة في أسرة سعيدة ، وليست مما يمتنع بسلطان القانون لاتساع مجال الحيل التي يحتال بها على مخالفته وانطلاق الرجال والنساء في حرية نفسية واجتماعية تستمعى على الحبحر والرقابة . فلا مناص للمجتمع البشرى من الاعتراف بهذه الحالة وتقديرها في نظام الزواج . وعنده أننا نعطي هذه الحالة حقها من التقدير إذا أخرجنا من الزواج إلى الثلاثين أو ما بعد الثلاثين . وأغضينا عما يجرى قبل ذلك بين الفتيان والفتيات لأنهم خفاء بعد تجربة اللهو ، وإشباع الشهوات منه ، أن يسأموه ويشربوا إلى الحياة الزوجية وهم زاهدون فيه صالحون لوفاء صلاح القناعة والاكتفاء ، وصلاح القدرة على التعاون وتربية الأبناء

والذى يسبق إلى الفهن من كلام مسيو بلوم أن الإياحة وابتذال الشهوات

أمره لا يعاب لذاته ولا يستنكر في النوق والخلق والآداب الاجتماعية لولا أنه معطل للزواج أو محل بأمانة الزوجين . ولكن الواقع أن ابتذال الشهوات مرض معيب يدل على شيء غير سليم في بنية الفرد كما يدل على شيء غير سليم في بنية الجماعة . فلم يكن في الدنيا زواج أو نظام للأسرة لكانت الإياحة خليقة بالعلاج لذاتها كما يعالج كل نقص في تكوين العقل والإرادة واستعداد المرء للعمل الجدى في الحياة الخاصة والحياة العامة . وخير لنا من التمويل على سامة الفرد للشهوات والذات أن سول على سامة المجتمع كله لهذه الآفة وأن نتخذ من هذه السامة دليلا على خطأ المبادئ التي تسمح للحرية الفردية أن تنطلق في العلاقات الجنسية بغير وازع ولا رقيب ، فحد من الاختلاط بين الجنسين بعض الحد ونقيم الآداب الجنسية أو النوعية على أساس غير أساس الحرية المطلقة لأحاد الرجال أو أحاد النساء . وقد ثوب بهذا إلى نظام قريب من نظام الآداب القرآنية في الحجز على كل انطلاق يفسد العلاقة السليمة بين جنس الذكور وجنس الإناث .



ومن الفلاسفة المحدثين الذين عرضوا لمسألة الزواج نايبة انجليزى من نواينج الرياضة والفلسفة هو اللورد برتراند رسل التي اشتهر بالجرأة في الرأي والاستقلال في شئون السياسة والدين .

فهذا الفيلسوف يرى أن سن الزواج قد تأخرت بغير اختيار وتدير . فإن الطالب كان يستوفى علومه قبل مائة سنة أو مائتين في نحو الثامنة عشرة أو العشرين ... فيتأهب للزواج في سن الرجولة الناضجة ، ولا يطول به عهد الانتظار إلا إذا آثر الانقطاع للعلم مدى الحياة وقل من يؤثر ذلك بين الثلات والألوف من الشبان . أما في العصر الحاضر فالطلاب يتخصصون لعلومهم وصناعاتهم بعد الثامنة

عشرة أو العشرين ، ويحتاجون بعد التخرج من الجامعات إلى زمن يستمدون فيه لكسب الرزق من طريق التجارة أو الأعمال الصناعية والاقتصادية . ولا ينسى لم الزواج وتأسيس البيوت قبل الثلاثين ، فهناك فترة طويلة يقضيها الشاب بين سن البلوغ وبين سن الزواج لم يحسب لها حسابها في التريبة القديمة . وهذه الفترة هي فترة النمو الجنسي والرغبة الجامحة وصعوبة المقاومة للمغريات . فهل من المستطاع أن نسط حساب هذه الفترة من نظام المجتمع الإنساني كما أسقطها الأقدمون وأبناء القرون الوسطى ؟

يقول الفيلسوف أن ذلك غير مستطاع ، وأنتا إذا أسقطناها من الحساب فنتيجة ذلك شيوع الفساد والعبث بالنسل والصحة بين الشبان والشابات ، وإغما الرأي عنده أن تسمح القوانين في هذه السن بضرب من الزواج بين الشبان والشابات لا يؤودهم بتكاليف الأسرة ولا يتركهم لعبث الشهوات والموبقات وما يعقبه من الملل والمخزجات . وهذا ما سماه بالزواج العقيم أو الزواج بغير أطفال Childless Marriage وأراد به أن يكون عاصماً من الابتدال ومدرباً على المعيشة المزدوجة قبل السن التي تسمح بتأميس البيوت .

في قاموس الإسلام الذي ألفه توماس باتريك هيوز Hughes بحث عن الزواج الإسلامى يقول فيه عن زواج المتعة « إن هذه الزيجات الموقوتة هي ولا ريب أعظم الصمات في تشريع محمد الأخلاق ولن تقبل المذرة بحال من الأحوال » . وزواج المتعة هذا ضرب من الزواج الموقوت يروى عن النبي عليه السلام أنه أذن به في إحدى النزوات للصحابه الذين انقطعوا عن أوطانهم وطالت غيبتهم عن بيوتهم . ثم اختلفت الروايات في تحريره ، وقال بعض الفقهاء من الشيعة على الأكثر أنه مباح إلى الآن لبعض الضرورات .

قلنا ونحن نقرأ تعقيب مؤلف القاموس على زواج للثمة . لقد كان من النافع للرجل أن يعيش حتى يرى فيلسوفاً من أكبر فلاسفة قومه يدرس مشكلة الجنس في الحضارة الحديثة درس الفلاسفة المحققين فلا يهديه الرأي فيها إلى حل غير زواج للثمة أو ماهو من قبيله ... فقد كان خليفاً به إذن أن يتهيب مشكلة الجنس والأسرة قليلاً من التهيب ، وأن يدرك مكرها أو طائماً أنها ليست بالثمة التي يلعب بها المتطلعون إلى سممة اللطافة والفروسية المصطنعة في الأندية والحافل ، وأن مشكلات النوع الإنساني الضخام قد تلجئ أساتذة المصير إلى مقام التملين من أبناء العصور الماضية ، فيتعلمون أن الخدقة أسهل شيء على طلاب المظاهر وأدعياء اللطافة ، ولكنها سهولة لن تنفع البشر في المضلات الصعاب ، التي تتجدد مع الزمان وتستفحل على تعاقب الأجيال .

الميراث

أثبت القرآن نظام الموارث بتفصيلاته لجميع ذوى القربى . واعتبر الإرث حقا مشروعاً للوارث لا يجوز حرمانه منه بحيلة من حيل التهرب . وإجماع المفسرين منعقد على ذلك . لم يخالفهم فيه إلا فئة من فقهاء « الظاهرية » قالوا بمنع ميراث الأرض خاصة وإباحة للميراث من العروض والأموال . لا اعتقادهم أن الأرض لله « إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون » . ولكنهم تفسير يخالفهم فيه جملة الفقهاء من جميع المذاهب . لأن كون الأرض لله لا يمنع أن يرثها الصالحون من عباده . « يرثها من يشاء » ... « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذ كر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » . فهى ومن عليها لله « ولله ميراث السموات والأرض » ، وهذا هو المعنى المقصود بميراث الله لكل ما فى الكون ، وليس المقصود به منع أجزاء من الأرض أن يملكها آحاد من الناس .

وللميراث حق وعدل ومصلحة من وجوه كثيرة . أقواها فى رأى المدافعين عن نظام التوريث أنه نظام لا ينفصل عن نظام الأسرة ، وأن الأسرة دعامة من أكبر دعائم الاجتماع . لا تنعقد ثم تنفطر مرة فى كل جيل ، بل هى وحدة تناط بالدوام .

ومن الواضح أن الأسرة هى منبت المواطف الإنسانية فى المجتمع على اتساعه ، وأن الصلة التى بين الآحاد فى الأمة لا تنفنى عن وشائج اللحم والدم بين الآباء

(١) العروض : جمع عرض بفتح العين وتسكين الراء : وهو عند الفقهاء المتاع الذى لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا ولا نقدا .

والأمهات والأبناء والبنات والأخوة وبنى العمومة والخالوة . فإن « المجتمع » في نطاقه الواسع « كمهم » في نظر كل فرد من أفرادها . وإنما الصلة العاطفية بين هؤلاء الأفراد هي صلة النسب والقرى في هذه « الخلية » التي تتركب منها بنية كل قبيل وكل جمهور كبير .

فالمجتمع الذي يحمل العلاقة بين الوالد والولد كالعلاقة بين كل فرد منه وكل فرد آخر أقل ما يقال فيه أنه مجتمع « غير طبيعي » وغير متماسك الأجزاء . ومهما يقل القائلون عن واجبات الأمة على الفرد قلن تكون هذه الواجبات أقوى ولا أزم من واجبات النوع على أفرادها ، وهي مع هذا الوجوب لم تفرضها الطبيعة على الفرد إلا من طريق استهوائه بلذته وعاطفته ومصلحته التي تمتاز بمصالح ذويه . فليس للاجتماع أن يدعى لنفسه من القدرة على تسخير أفرادها دعوى تعجز عنها الطبيعة التي يتكون منها اللحم والدم والحس والعاطفة . فإنما هو ادعاء لا يحصل له غير الألفاظ الجوفاء .

ومن الاجتماعيين من ينكر الميراث وينكر الأسرة معه لأنهما يفران بتضخيم الثروة وتحكيم ردوس الأموال في جهود الماملين .

ولكن هؤلاء الاجتماعيين يترجمون المسألة كلها بلغة المال ، ويقفون عندها . فلا يتجاوزونها إلى لغة الحياة أو الدوافع الحيوية . وهي لو ترجمت بهذه اللغة لكان معناها أن الفرد يأتي ببناء ما يستطيع حين يعمل للأسرة وينظر إلى توريث أبنائه ، ولا يكتفي من العمل بأدنى حدود الكفاية أو بأيسر ما يتيسر في حدود الطاقة . ومعنى ذلك أيضاً أنه سيخصص قريحته وجهده وكفاءته إلى الناية التي يقوى عليها ، وأنه لا يحسب قواه العقلية والنفسية حساب الشح والفضانة بل حساب السعة والسخاء . فيعمل أضعاف ما يعمل غير هذه الوسيلة ، ويفكر أضعاف ما يفكر ويحس أضعاف ما يحس وهو يقبض على ذخائر قواه في وجه العالم كله

فلا ينفق منها إلا بمقدار ما يعنيه في سنوات عمره ، وليس هذا بالخصارة على العالم ولا عليه . ولكنه ربح للحياة الإنسانية كلها وليس بالربح المقصور على الورثة أو الموروثين .

وإذا قيل إن هذا المال يؤخذ من المجتمع ليتحول إلى أفراد منه ، فالذين يقولون ذلك يتخيلون أن الأسرة تخرج بميراثها من البيئة الاجتماعية التي تعيش فيها لتتقطع به في عزلة عن تلك البيئة المقصوبة . وينسون أن الميراث يبقى في المجتمع كما كان . فإن أحسن أمحابه تديره ، صرفوه في وجوه نافعة ، وإن أساءوا خرج من أيديهم وآل على الرغم منهم إلى حيث ينبغي أن يؤول .

أما تضخيم الثروة فقد يعالج بوسائل شتى غير وسيلة القضاء على نظام الأسرة ونظام التوريث . وما من شريعة تحول بين المجتمع وبين فرض الضرائب على التراكب بالمقدار الذي يراه . فيأخذ المجتمع نصيبه المقدور ولا ينزع من الأفراد حوافز العمل التي يعملون بها كأحسن ما يعملون .

وللميراث جانب من المدل الطبيعي كما أن له هذا الجانب من الحق والمصلحة ... لأن الولد يأخذ من أبويه ما حسن وما قبح من الصفات والطباع ، ويأخذ منهما ما فيهما من استعداد للمرض والخلائق المردوة . وليس في وسع الأمة أن تحميه من هذه الوراثة الطبيعية التي لا تفارقه من مولده إلى مماته . فليس من المدل أن تدع له هذا الميراث وتنزع منه ميراث المال . وهو مفضل فيه على غيره ولا يتساوى فيه مع أبناء القاعدين عن الكسب والادخار .



هذا نظام يوافق حركة السعى والنشاط في الجماعات البشرية ولا يموتها عن التقدم الذي تستحقه بسببها ونشاطها . بل يرجع إليه الفضل أكبر الفضل فيما

بلغته من الحضارة والارتقاء . ولو عمل الناس لأنفسهم منذ القدم آحادا متفرقين ولم يصلوا كما عملوا أسراً متكافلات لما بلغوا شيئاً مما بلغوه اليوم من أطوار المعاش وآداب الاجتماع ، ولا مما بلغوه من المعارف والصناعات ، ولا مما بلغوه من المواطن المشتركة ومقاييس العرف والشعور .

وقد نظر القرآن إلى الميراث في نطاق أوسع من هذا النطاق ، وهو نطاق الميراث الذي تتلقاه الأجيال عن الأجيال ، أو الأعقاب عن الأسلاف .

فأنكر من هذا الميراث ما يروق التقدم ويمحجر على القول ويقم العادات و « التقاليد » سداً بين الإنسان وحرية الفكر والارتقاء .

ولم ينكر القرآن شيئاً كما أنكر الاحتجاج بالعادات الموروثة لمقاومة كل جديد مستحدث ، في غير تمييز ولا تبصر ولا موازنة بين الجديد المستنكر والقديم المأثور . وكان أشد هذا الإنكار « للمتفرقين » الذين يتخذون من عراقة البيوت حجة للبقاء على ما ألفوه ودرجوا عليه :

« وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة^(١) وإنا على آثارهم مقتدون ، قل أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم؟ قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون . »

■ ■ ■

« وإذا قيل لم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نطيع ما آلفينا عليه آباءنا . أولو كان آباؤهم لا يقولون شيئاً ولا يهتدون ؟ »

« وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ، أتقولون على الله ما لا تعلمون » .

ولما استحسن اتباع الآباء استحسنه لأنه تمييز بين عقيدة خاطئة وعقيدة
أكرم منها وأخرى بالاتباع :

« إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبعت ملة
آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء » .

وإذا كانت شريعة الميراث تعمي الأسرة ولا تعبر على حرية الأجيال فهي
على هذا أصلح ما تصلح به الجماعات البشرية من نظام .

الأيسر "أو الرق"

نحن نكتب هذه النصوص وقد مضى على انتهاء الحرب العالمية أكثر من ستين ، ولا تزال الدول الغالبة توالى البحث في مسألة الأسرى وتحاول أن تشرع لم نظاما جديدا يوافق العلاقات الإنسانية التي تقررها بين الغالبين والمغلوبين وبين الأمم كافة على التعميم .

ولا تزال أخبار الأسرى وبحاياتهم تتردد في الصحف وتنقلها الأنباء البرقية أحيانا كأنها من اللأوفات التي لا تحتاج إلى تعليق .

ومن تلك الأخبار أن الأسرى من أبناء الأمم المغلوبة ينقلون بالألوف وعشرات الألوف من بلادهم إلى بلاد الأمم الغالبة أو مستعمراتها وتوابعها حيث يعيشون هناك في المعتلات عبثة الأرقاء السجناء ، ويسامون العمل في تعمير الخراب وإصلاح الأرض للموات وإدارة المصانع التي يعملون فيها بالكفاف أو بما دون الكفاف ، ولا يؤذن لهم في أثناء ذلك بحرية الإقامة أو حرية الانتقال .

ومن تلك الأخبار محاكمة بعض الأسرى المسؤولين عن سوء معاملة الشعوب التي كانوا يحكمونها ، أو القسوة على من كان في حراستهم من الأسرى التابعين للأمم الغالبة ، وفي بعض التهم التي يحاكمون من أجلها أنهم أزهقوا بقسوتهم أو بسوء معاملتهم مئات وآلاف من الأبرياء ، الذين لا ناصر لهم ولا يعزى إليهم ذنب يلامون عليه غير وقوعهم في الأسر وإلقاءهم سلاح القتال في الميدان . وقد حكم على بعض أولئك المتهمين بالموت أو بالسجن آمادا طويلا لثبوت التهمة عليهم بمختلف أدلة الثبوت .

يقع هذا في أعقاب حرب عالمية يراد على آثارها تصحيح الآداب الإنسانية

في معاملة الأسرى والمغلوبين ، ويعترف الساسة والفكرتون بضرورة هذا التصحيح من وجهة النظر إلى الواجب والمروءة ، ومن وجهة النظر إلى المصلحة المالية ، لتحسين العلاقات بين أم الحضارة وتدمير الوسائل التي تمنع تجديد الحروب وتتكفل بمحو آثارها من النفوس واستئلال الضغائن التي تثيرها بين الموتورين^(١) والمنكوبين . وهذا غاية ما وصلت إليه الساعى في مسألة الأسرى بعد ألفى سنة من عصر المسيحية الأولى ، وبعد التناغم على ضرورة النظر فيها من جديد على ضياء المصلحة المالية وعلى قواعد الآداب الإنسانية التي تجعل بعهد الحضارة وزجاء البشر في التقدم والسلام .



على أن النظرة العقلية أو الروحانية التي نظر بها حكماء الغرب ومصلحوه عند نشأة الفلسفة أو نشأة الدين أو نشأة البحث المجرد في الحكومة المثالية لم تسبق هذه النتيجة الواقعية بشيء كثير ، ولو من قبيل النصح والاستحسان والمحاولة التي تجدى كثيرا أو قليلا في السعى إلى الكمال .

فالفيلسوف « أفلاطون » قد اعتبر نظام الاسترقاق نظاما ملازما للجمهورية القاضية أو للحكومة الإنسانية في مثلها الأعلى . وحرم على الرقيق حقوق « المواطنة » والمساواة . وقفى على الرقيق الذى يتناول على سيد غريب غير سيده بتسليمه إلى ذلك السيد للاقتصاص منه على هواه ، ولا يجوز فكاه من العقوبة إلا بمشيئته ورضاه . وإذا وجبت الرحمة بالرقيق فإنا يجب الرحمة به من قبيل الترفع عن الإساءة إلى مخلوق حقير لا يحسن بالسيد أن يهتم بالإساءة إليه .

والفيلسوف أرسطو جعل الرق نظاما من الأنظمة اللازمة لطبائع الخليفة البشرية . فلا يزال في العالم أناس مخلوقون للسيادة وأناس مخلوقون للطاعة والخضوع ... وحكمهم في ذلك حكم الآلات « الحية » التي تساق إلى العمل

(١) الموتورين : الموتور : من قتل حميم له فلم يدرك بدمه .

ولا تدرى فيم تساق إليه . وغاية ما أوصى به أن يتفضل السادة بتشجيع هذه الآلات على الترقى من منزلة الآلة المسخرة إلى منزلة الآلة المتصرفه ، كلما بدت منها بوادر الفهم والتمييز .

ولما ظهرت المسيحية في بلاد اليونان كتب القديس بولس إلى أهل «أفسس» رسالة يأمر فيها العبيد بالإخلاص في إطاعة السادة كما يخلصون في إطاعة السيد المسيح ، وكان الحواري بطرس يأمر العبيد بمثل هذا الأمر ، وجرت الكنيسة على منهجه ، وقبلت نظام الرق وزكاه الفيلسوف «توما الإكويني» أكبر حكام الكنيسة لأنه أخذ فيه بمذهب أستاذه أرسطو وزاد عليه أن القناعة بأجنس المنازل من المعيشة الدنيوية لاتناقض فضائل الإيمان .



ولا بد من المقابلة بين تلك النتائج العملية وتلك التقديرات الفلسفية وبين أحكام القرآن في مسألة الرق ، لبيان كسب الإنسان الذي بلغته الحضارة البشرية من تقرير تلك الأحكام ، لغير ضرورة توجبها دواعي الاقتصاد أو دواعي السياسة في مأزق من مأزق الحروب الكبرى .

فالقرآن قد أباح استخدام الأسرى . لأن الأسر حالة لا بد من دخولها في الحساب ما دامت في الدنيا حروب وما دام فيها غالب ومغلوب ، ولكنه حث المسلمين على فك الأسرى كرما ومثما ، أو قبول الفدية من أوليائهم أو منهم ، ومعاونتهم على تسييرها كلما استطيع التيسير : «فإما مئاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها» . . . «والذين يبتغون الكتاب مما ملكتم أيما نكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم» .

وأوصى بالإحسان إلى الأرقاء كما أوصى بالإحسان إلى الوالدين وذوى القربى

في آية واحدة : « ... وبالوالدين إحسانا وبذی القربى والیتامى والمساكين والجار ذی القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبیل^(١) وما ملکت أیمانکم إن الله لا یحب من کان مختالاً خفورا » .

وقد تم الإسلام هذه الأحکام — كما ینا فی کتاب داعی السماء — « فجعل الإعتاق حسنة تکفر عن کثیر من السيئات ، وفرضها على الذین یخالقون بعض أحكام الدین كما فرض الصدقات وإطعام المساکین » وكانت وصية النبی للمسلمین قبل وفاته « الصلاة وما ملکت أیمانکم » وتکررت منه علیه السلام فی أحادیثه حتى قال فی بعض تلك الأحادیث : « لقد أوصانی حبیبی جبریل بالرفق بالرقیق حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » ومجاوز الإشفاق على البرقاء من سوء المعاملة إلى الإشفاق علیهم من الكلمة الجارحة فكان علیه السلام یقول : « لا یقل أحدکم عبداً أمتی . ولیقل فتأی فتأی وغلامی » أما ضرب الرقیق بغير تأدیب محتمل فهو ذنب کفارته العتق ، أو كما قال علیه السلام : « من لعن مملوکه فکفارته عتقه » فإذا قتله فهو یقتل به فی قول أشهر الفقهاء .



إن الباحثین الاجتماعیین من الأوریین أنفسهم قد عللوا حركة التحریر — تحریر الأرقاء — بطل کثیرة من ضرورات « الاقتصاد » ... فذكروا أن المطالبین بتحریر الرقیق لم یفعلوا ذلك إلا احتیالاً على الکسب ومنعاً للمنافسة التجارية التي تیسر لأصحاب العبيد ومسخریهم فی الصناعات أرباحاً لا یتیسر لمن یستأجرون الأحرار ویبذلون لهم ما یرتضونه من الأجور . ولم تزل معاملة السود فی أمريكا الشمالیة — بعد تحریرهم من الرق — أسوأ معاملة یسأها

(١) ابن السبیل : المسافر .

بنو آدم في هذا الزمان . وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرناً بشريعة المساواة بين الأجناس وعلموا أن فضل العربي القرشي على العبد الحبشي إنما هو فضل التقوى والصلاح دون فضل العصبية واللون .

ولم يأخذ الإسلام أتباعه بهذا الكرم المحض مجازاة لضرورات الاقتصاد بل أخذهم به على الرغم من تلك الضرورات وعلى الرغم من شح الأنفس بالأموال وما تملك الأيمان . وتلك هي منزلة الإسلام الكبرى في السبق إلى هذا الأدب الرفيع .

العلاقات الدولية

من المستحسن في كتاب عن عقيدة الجماعة الإسلامية أن نلم بأصول الأدب التي يتعلمها المسلمون من كتابهم في معاملاتهم مع الأمم الأخرى .
ولباب ما يقال في هذا الصدد أن المعاملات الدولية كلها تقوم على العهود والوفاء بها وخصوص النية في التزامها .

وقد أوجب القرآن الكريم على المسلمين الوفاء بعهودهم في كثير من الآيات فقال : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا » . وذكر صفات المؤمنين ثم قال : « والوفون بعهدهم إذا عاهدوا . . . » وجعل الخروج من فضيلة الوفاء كالخروج من فضيلة الإنسانية كلها حيث قال جل شأنه : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون . فإما تتقنهم^(١) في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم^(٢) على سواء إن الله لا يحب الخائنين » .

وقد عذر المشركون غير مرة بعهودهم كما جاء في الآية فلم يكن ذلك موجبا لسقوط العهد مع من استقام منهم على عهده ، كما بينت هذه الآيات : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله ؟ إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم^(٣) إلا ولا ذمة^(٤) يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون » .

على أن القرآن الكريم يأمر المؤمنين به أن يعاملوا الخائن بمثل عمله ولا

(١) تتقنهم : تلقاهم وتجدهم . (٢) فانبذ إليهم على سواء : أي لا تقاتلهم حتى تعلن لهم العزم على قتالهم . (٣) إلا : الإلّا : العهد .

يتمدوه إلى الجور والتكليل وزين لهم الصبر إذا آثروه على العقاب « وإن عاقبتم فمقابوا بمثل ما عوقبتم به . ولئن صبرتم لهو خير للصائرين » .

وقد غدر بعض الشركين بصلح الحديبية - وهو المقصود بالمهد « عند المسجد الحرام » - فلم يبطل النبي عليه السلام عهدهم ، ولم يقبل عنده قرشياً مشركاً يحبثه في أثناء قيام المهد عملاً بما اتفق عليه المسلمون والمشركون . قال أبو رافع مولى رسول الله : « بعثني قريش إلى النبي فلما رأيت النبي وقع في قلبي الإسلام . فقلت : يا رسول الله لا أرجع إليهم . قال : إني لا أخيس^(١) بالعهد ، ولا أحبس البرود^(٢) . ولكن أرجع إليهم ، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع . » بل روى في الوفاء بالمهد ما هو أكثر من ذلك . لأنه عهد بين آحاد في مثل حالة الإكراه ، كما جاء في حديث حذيفة بن اليمان حيث قال . « ما منعتني أن أشهد بدراً إلا أنني خرجت أنا وأبي الحسيل فأخذنا كفار قريش ، فقالوا : إنكم تريدون محمداً . قتلنا : ما نريده . وما نريد إلا المدينة . فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننتقل إلى المدينة ولا نقاتل معه . فأتينا رسول الله فأخبرناه الخبر فقال : انصرفا فني لهم بهدمهم ونستمين الله عليهم . »

وقد أوجب القرآن الكريم إتمام العهد إلى مدتها ، إن كانت موقوتة بأجل متفق عليه . وأوجب إعلان بطلانها متى صحت النية على إبطالها . « وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله يرى من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم ، وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله ، وبشر الذين كفروا بمذاب اليم . إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم . إن الله يحب المتقين . »

ولا نعرف إشاعة أ كذب من قول القائلين - جهلا منهم أو تجاهلا بالقرآن

(١) أخيس : خاس بالوعد أخلفه . (٢) البرود : جمع بريد وهو هنا بمعنى الرسول .

الكريم — إن الإسلام دين سيف ، وأن العلاقة بينه وبين الأمم علاقة حرب وقتال .

فإن شريعة القرآن لم تضع السيف قط في غير موضعه ، ولم تستخدمه قط حيث يستغنى عنه غيره .

وقد نشأت الدعوة الإسلامية بين أقوام يحاربونها ويكيدون لها ويصدون الناس عنها . وأمر المسلمون بقتال من يقاتلونهم في غير عدوان ولا شطط : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين »

وكانت جزيرة العرب جزيرة بالمعنى السياسى — لا بالمعنى الجغرافى وحده — إذا نظرنا إلى الدول التى أحدثت بها في عهد الدعوة الإسلامية وتربصت بها الدوائر للإيقاع بالدعوة ودعاتها في إبان نشأتها . وكان على رأس تلك الدول أصحاب السلطان الذين يصدون عن سبيل الله ذيادة عن عروشهم واستئثاراً بمنافعهم وإطالة في أمد سلطانهم ، ولا يرجعون في ذلك إلى الحجة والبيان بل إلى السيوف والرهاح . فإذا حارب هؤلاء فأنما يحاربون بسلاحهم ولا يحاربون بالجدل والبينة الحسنة . السيف للسيف . فإذا أنكسر سيف السلطان بقي رعايا الدول أحراراً فيما يختارون لأنفسهم من دين آباءهم أو من الدين الجديد . « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي . فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم »

فمن اختار الدين الجديد فهو مسلم كالمسلمين فيماله وفيما عليه . ومن بقي على دين آبائه فليس عليه غير ضريبة المحكوم للحاكم . ويمتعه الحاكم بعد ذلك مما يمنع منه المسلمين ويحميه كما يحميهم ويعوله كما يعولهم . ثم لا يطلب منه جهاد ولا ذباد كما يطلب من المسلمين .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله

ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد^١
وهم صاغرون»

ولم يقل الكتاب قاتلوم حتى يسلحوا كرها إن كانوا لا يسلحون . وكل
ما هنالك من حكم السيف أنه قد أبطل حكم السيف الذي لا يدين بالحجة ولا
بالرأى ، وترك الناس لضمايرهم يدينون بما اختاروه من دين .

ولو أننا رجعنا إلى حروب العقائد من الوجهة العملية لوجدنا أن أصحاب
الأديان الأخرى قد شنوا على غيرهم من الحروب « المقدسة » أضغاف ما أترعن
تاريخ الإسلام . وقد رأينا في عصرنا هذا من دعاة الإصلاح من يؤلب الأمم على
حرب كل حكومة تدين بمبادئ الطغيان في الحكم ولا تؤمن بمبادئ الحرية
والشورى . ومن لم يسمع هذه الدعوة باختياره ممعها على قسر واضطرار ، كما حدث
في الحروب بين بلاد الفاشية والنازية وبين المنكرين لقواعد الحكم في
تلك البلاد .

وعلاقات الحرب والسلم بين المسلمين وجيرانهم أو معاهدهم هي أرفع معاملة
عرفت في عصور الحضارة الإنسانية : أمن الطريق ، وأمان الوادعين المسالمين
وفتح المسالك للأرزاق والذهاب والمآب ، وتنظيم ذلك كله بالعهود والمواثيق ، مع
حث المسلمين على رعايتها ، ومسامحة النادرين في غدرهم إذا أمنوا العاقبة ولم تلجئهم
الضرورة إلى مقابلة النذر بمثله ، دفعا للهلاك وصونا للحدود والحرمان .

وقد سبق الإسلام أمم الحضارة الحديثة إلى كل خير في معاملة الأخرى
والرسل والجواسيس .

فالأسير يفتدى ، والرسول لا ينجس على نفسه وماله ، والجاسوس يعاقب
بقابه المصطلح عليه في كل زمان ، ويمنى عنه إذا حسنت نيته واعتذر من
عمله بمنزلة مقبول .

(١) عن يد : أي مستسلمين خاضعين .

جاء ابن النواحة وابن آثال رسولا مسيلة إلى النبي فقال لهما : أنشهدان أني رسول الله ؟ قالا : نشهد أن مسيلة رسول الله . فقال رسول الله : آمنت بالله ورسوله . لو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما . فضت السنة بتأمين الرسل والبرود .

وروى على رضى الله عنه قال : « بشئ رسول الله أنا والزبير والمقداد بن الأسود . قال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها عزيمة^(١) ومما كتاب تخذوه منها . فانطلقنا تهادى بنا خيلنا حتى اتينا إلى الروضة . فإذا نحن بالظنية . فقلنا : أخرجي الكتاب . فقالت : ما معي من كتاب ! فقلنا : لتخرجي الكتاب أو لتلقين الثياب . فأخرجته من عقاصها^(٢) ، فأتينا به رسول الله فإذا فيه : من حاطب ابن أبي بلتمة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله . فقال رسول الله : يا حاطب ! ما هذا ؟ قال يا رسول الله لا تمجل علي . إني كنت امرأ مصلصقا في قريش ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قربات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم . فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابي . وما فعلت ذلك كثرًا ولا ارتدادًا ولا رضى بالكفر بعد الإسلام . فقال رسول الله : لقد صدقكم . فقال عمر : يا رسول الله ! ادعى أضرب عنق هذا المنافق . فقال : إنه قد شهد بدرًا . وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم ... »

فقيام الماملات كلها في هذه العلاقات على الرفق ما أمكن الرفق ، ثم على القوة المنصفة لا تقاء مالا يتق بغيرها .

وعلى مثل هذه المعاملة تصلح العلاقات بين الأمم والحكومات . وفيها كل ما يهيئ الأسباب للوحدة العالمية بين الناس كافة ، وهم الذين يعمهم القرآن الكريم بالخطاب ولا يخص المسلمين وحدهم حين يقول : « يا أيها الناس إنا خلقناكم

(١) ظنية : المرأة الراكبة في الهودج • والمرأة والزوجة • (٢) عقاصها : العقاص بالكسر : خيط يشد به أطراف الثعمر •

من ذكر وأنتى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم
إن الله عليم خبير » .

وليس من مانع يعوق الوحدة العالمية عند أصحاب دين يصدقون الرسل
جميعاً ويعتبرون الناس كلهم أمة واحدة كما جاء في القرآن الكريم : « شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم
وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » . . . « يأيها الرسل كلوا
من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم وإني هذه أمتكم أمة واحدة
وأنا ربكم فاتقون . . . » .

العقوبات

من المبادئ المتفق عليها في عصرنا أن الجريمة فساد في نفس المجرم ، وأن العقوبة إصلاح له أو وقاية للمجتمع من فساد ، وأن مصلحة المجتمع مقدمة على مصلحة الفرد ، ولكن لا تغفل مصلحة الفرد في سبيل مصلحة المجتمع إلا إذا كانت إحدى المصلحتين معارضة للأخرى ، وأن القصاص مصلحة اجتماعية ، وأن تأويل الشبهة إنما يكون لمصلحة المتهم . فلا يدان المتهم إذا وقع الشك في أدلة الإدانة . وهذه المبادئ كلها مسلمة في شريعة القرآن . فلا وزر على القاصر ولا على المسكر ولا على الجنون ، ولا وزر على من تاب وصلاح على التوبة .

« ولكم في نقصاص حياة يا أولى الألباب »

وفي كل ذلك تدراً الحدود بالشبهات .

والعقوبات في الإسلام قسمان : قسم التعزير ، وقسم الحدود .
فالتعزير يتناول الزجر والفرامة والجلبس والجلد دون مقدار الحدود . قال الإمام ابن تيمية في رسالته عن الحسبة « منها عقوبات غير مقدرة وقد تسمى التعزير وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها وبحسب حال المذنب وبحسب حال الذنب في قلته وكثرته . والتعزير أجناس ، فنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام ، ومنه ما يكون بالجلبس ، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن ومنه ما يكون بالضرب والتعزير بالعقوبات المالية مشروع أيضاً في مواضع مخصوصة في مذهب مالك في المشهور عنه ، ومذهب أحمد في مواضع بلا نزاع

(١) تدراً : درأ الشيء دفعه . وعنه الحد آخره .

عنه وفي مواضع فيها نزاع ، والشافعي في قول وإن تنازعوا في تفصيل ذلك كما دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مثل إباحته سلب الذي يمتلأ في حرم المدينة لمن وجده ... ومثل تضعيفه صلى الله عليه وسلم الفرم على من سرق من غير حرز ... ومثل أخذ شطر مانع الزكاة ... ومن قال إن العقوبات المالية منسوخة وأطلق ذلك عن أصحاب مالك وأحد فقد غلط على مذهبهما ، ومن قال مطلقا عن أى مذهب كان ، فقد قال قولاً بلا دليل »

أما الحدود فهي في عقوبات العيث بالفساد والقتل وإتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقة والزنا وشرب الخمر .

فالقاتل يقتل . وشرعية القرآن الكريم في ذلك قائمة على أمن الأصول وهو صيانة البشر جميعاً . لأن القاتل يعتدى على الحياة الإنسانية كلها ولا يقع عدوانه على نفس المقتول وحده .

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً »
والذين يمشون في الأرض فساداً « فيحاربون » ويحملون السلاح ويأخذون على الناس سبلهم ، ويقتلونهم طمعا في أموالهم أو أعراضهم جزاءهم القتل والصلب أو مادونه إذا سلبوا ولم يقتلوا : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزاء في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا من قبل أن تتخذوا عليهم فتورا أن الله عفور رحيم »

وقال الحسن البصري وسعيد بن المسيب ومجاهد — وقال ابن عباس في رواية — إن « أو » هنا للتخيير . أى أن الإمام إن شاء قتل وإن شاء قطع الأيدي والأرجل . وإن شاء نفي .

والنفي عند أبي حنيفة وكثير من المفسرين والفقهاء هو العزل أو الحبس ، ولا يلزم منه الإقصاء إلى بلد آخر . لأن هذا البلد الآخر إن كان دار إسلام فحكمه وحكم كل بلد إسلامي سواء ، وإن كان دار كفر فالنفي إليه حل على الارتداد .

ويجوز القتل بالقتل وإتلاف الأعضاء بمثله .

« وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له »

ومعنى التصديق به العفو من ولى الدم ، وهو كفارة عن إقامة الحد ، ولكنه لا يمنع ولى أمر المسلمين عن تزيير الجاني ومعاقبته بما يرى فيه صلاحاً له وصلاًحاً للامة . ويشمل هذا التمييز — كما تقدم — حكم السجن وحكم الجلد وحكم الفرامة أما السرقة فحكمها في هذه الآية من سورة المائدة أيضاً : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ، فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » . وإجمال الآية هنا فيه مجال لتفصيل يتناول هذه الأمور .

« أولاً » ما هي السرقة ؟ وما هو المسروق ؟ وهل حكم المسروق المحرور حكم المسروق غير المحرور ؟ للاتفق عليه أن السرقة لا تسمى بذلك إلا أن تكون فيها مسارقة لعين المالك على شيء هو محل الشح والفضة .

و « ثانياً » من هو السارق ؟ هل هو من يسرق مرة واحدة أو من تعود السرقة ؟ فإن كلمة الكاتب مثلاً لا تطلق على كل من يكتب ويقرأ ، وإنما تطلق على من تعود الكتابة وأكثر منها . والإشارة إلى النكال وإلى عزة الله في الآية الكريمة قد تفيد معنى الاستشراء^(١) والاستفحال الذي يقضى بالنكال .

(١) الاستشراء : استشرى الامر تفاقم وعظم .

وأيا كان القول في المقصود بالسارق في الآية الكريمة فالثوبة والاستصلاح
تفنيان من إقامة الحد ويؤكد الأمر فيهما إلى الإمام في رأى جملة الفقهاء .

« ثالثاً » ما هو المسروق وما مقداره ؟

وقد روى عن النبي عليه السلام أنه قال : « لا قطع إلا في ثمن المجن » وأنه
« لا قطع إلا في ربع دينار » وربع الدينار ثمن المجن محل اختلاف بين العلماء
في التقدير على حسب البلدان والأوقات .

وأيا كان المقدار للمسروق فالأثم : أبو حنيفة ، والثوري ، وإسحاق يقولون
بأن من يسرق شيئاً يلزم غرمه . ولا يجمع بين القطع والغرم فإن غرم فلا قطع ،
وإن قطع فلا غرم :

وقد اعتبر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن الاضطراب من الإكراه الذى
يعنى من الحد وإن كان لا يعنى من التعزير ، فلم يثم الحد على غلمان حاطب بن أبى
بلتعة ، لأنهم سرقوا في عام المجاعة .

« رابعاً » ما هى اليد التى تقطع ؟ هل هى الكف أو الأصابع أو اليد اليمنى
أو اليد اليسرى ؟

والاختلاف على هذا المعنى قليل بين الفقهاء .



أما الزنا فمقوبته على المحصنة والمحصن مائة جلدة :

« الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة
في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين »
وتثبت جريمة الزنا بشهادة أربعة عدول مجتمعين . فإن تخلف واحد منهم
بطلت شهادة الآخرين . ولا يقام الحد إلا إذا شهدوا جميعاً بوقوع الفعل لا بمجرد

الشروع فيه ، ولا حد على من لم يبلغ الحلم ولم يدين بالإسلام . ولا حد كذلك مع قيام الشبهة . وعلى القاضى لدفع كل شبهة في الإكراه أن يراجع المقرر بالزنا أربع مرات ، وأن يستثبت من وقوع فعل الزنا فيسأله : لملك قبلت ؟ لملك عانقت ؟ لملك لمست ؟ حتى يصير على الإقرار بعد تكرار المراجعة والسؤال . فإن عدل عن إقراره سقط عنه الحد ، وجاز أن يعاقب بالتمزيير .



وقد نهى الإسلام عن الخمر وجاء في القرآن الكريم جوابا لمن يسألون عنها وعن القمار « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمها أكبر من نفعها » وشمل حكم النهي الخمر والميسر والأنصاب والأزلام في سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ » والتفق عليه منذ صدر الإسلام أن عقوبة شرب الخمر ثمانون جلدة ، ويقام الحد إذا شهد على الشارب شاهدان عدلان وأُخذ ورائحة الخمر تفوح من فمه ، وانتفت كل شبهة في تطايطها خطأ أو للعلاج .



وفيا أحصيناه هنا أسس المقوبات في الشريعة القرآنية . ولا يخفى أن الشرائع الدينية تستمد سلطانها من مصدر أكبر من مصدر الأمة أو ولاية الأمر فيها ، لأنها تستمد من أمر الله . ولكن مبادئ التشريع التي تقوم على مصلحة الأمة لا تعارض مبادئ الإسلام التي عمل بها المسلمون أو يمكن أن يتفق على العمل بها .

(١) الميسر : الجزور كانوا يقسمونه الى اقسام يتقارون عليها .

فالإمام هو المسئول عن إقامة الحدود والأخذ فيها بالتشديد أو التخفيف ،
ولكنه مسئول أمام الجماعة ، وإجماع المسلمين مصدر من مصادر التشريع .
والعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التي تنفيه من العقوبة ، وهي
قيام الوازع ورهبة المحذور .

ولكنها لا تحرم الفرد حقاً من حقوقه في الضمان الوثيق والفرصة النافعة .
وأول ضمان للفرد فيها شدة التحرج في إثبات التهمة ، وتأويل الشبهة لمصلحته في
جميع الأحوال ، وتمكينه من الصلاح والتوبة إذا كان فيه مستصلح ومتاب .
وإذا خيف أن يؤدي التشدد في حماية الفرد إلى إسقاط العقوبات والاجترار
على المحظورات فالإمام موكل بالنظر في منع تلك المحظورات من طريق الزجر
والتعزير . وقد تقدم أن التعزير يتناول الحبس والضرب والغرامة المالية ، ويعاقب
به فيما دون الحدود .

وقد يرى الإمام أن اجتماع الشهود الذين يثبتون التهمة غير ميسور في بعض
الأزمنة . إما للخوف والتحرج أو لشيوخ الباطل والزور ، أو لاختلاط المسلمين
بغير المسلمين أو لاتخاذ الأماكن التي تدارى فيها المحظورات ، أو لغير ذلك من
الأسباب . فإن رأى ذلك ورأى أن الإغناء من الحد مضر ومفسد فله أن يجمع
بين ضمان الأمة وحمايتها وبين إعطاء الفرد حقه من الضمان والحماية . فيعاقب بما
يراه صالحاً للأمرين من ضروب التعزير .

وأياً كان القول برعاية الحرية الشخصية في فرض العقوبات فليس في وسع
غال من غلاتها أن يقطع بأن مسألة الزنا أو مسألة السكر من المسائل الفردية التي
يتترك فيها الأمر كله لأحاد الناس . ففي الزنا والسكر مساس بقوام الأسر وأخلاق
الجماعة ، وسلامة الذرية لا مرأى فيه . ومتى بلغ من الزاني أن يشهده أربعة شهود
عدول ، وبلغ من السكير أن يصل إلى القاضي بين شاهدين عدلين وانخر تقوح

من فيه ، فليست المسألة هنا مسألة فرد يفعل ما يحلوه بينه وبين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله في كيانه وأخلاقه وأسباب الأمن والطمأنينة فيه ، وقد تبدو من هذا حكمة من حكم الشرائط التي اشترط الشرع الإسلامى توافرها ، لإقامة الحدود العنيفة بين الناس .

ونتمى من ذلك كله إلى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، « وهما » أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت عليها شئون جماعات من البشر آلاف السنين وهي لا تمانى كل ما تمانيه الجماعات الحديثة من الجرائم والآفات ، وأن قواعد العقوبات الحديثة لم تسكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة وكانت تنافر مقتضيات المنصرف فى ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيلة والضمان ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان ، قد صلت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق فى هذه الأيام ، وبعد هذه الأيام .

الآله

- « قل هو الله أحد ، الله الصمد »^(١) ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .
« هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم » .
« كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » .
« خالق كل شيء » .
« وكان الله على كل شيء قديرا » .
« والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » .
« والله بصير بما تعملون » .
« ألا إله بكل شيء محيط » .
« وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون » .
« والله غفور رحيم » .
« ليس كمثله شيء » .
« لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .

في هذه الآيات القرآنية مجمل العقيدة الإلهية في الإسلام .
وعى أكل عقيدة في العقل .

(١) الصمد : المقصود في الحوائج على الدوام المستغني بذاته .

وهي أكل عقيدة في الدين .

خالق واحد ، لا أول له ولا آخر ، قدير على كل شيء ، عليم بكل شيء ، محيط بكل شيء ، وليس كمثل شيء .

وعالم مخلوق ، خلقه الله ، ويرجع إلى الله ، ويفنى كما يوجد بمشيئة الله .
وإذا عبرنا عن هذه العقيدة بلغة الفلسفة قلنا : إنهما وجودان . وجود الأبد ووجود الزمان .

ومن الزم أن يقع في الأخلاد أن الزمان قد يكون جزءاً من الأبد ، نمده أو نمطه من أوله فإذا هو أزل ، ونمده أو نمطه من آخره ، فإذا هو سرمد لا ينقضي على الدوام .

فالحقيقة أن الزمان غير الأبد ، ننقصه كله فلا ينقص من الأبد شيء ، ونزيده كله فلا يزيد على الأبد شيء . لأنهما وجودان مختلفان في الكنه والجوهر ، مختلفان في التصور والإدراك .

فالأبد وجود لا تتصور فيه الحركة .

والزمان وجود لا تتصوره بشير الحركة .

وإذا ثبت أحد الوجودين ثبوتاً لا شك فيه فالوجود الأبدى هو الثابت عقلاً وهو وحده الذي يقبل التصور بشير إحالة في ذهن والخيال ، لأننا نذهب لنفرض أولاً للوجود فتقع في الإحالة ، وكذلك تقع في الإحالة حين نذهب لنفرض له آخراً أو عمقاً أو امتداداً على نحو من الأنحاء . ولكننا لا تقع في إحالة ما إذا تصورنا الأبد بشير ابتداء ولا انتهاء ولا كيف ولا قياس على شيء من الأشياء .

وهكذا يؤمن المسلم بوجود الإله .

ولا يسع العقل أن يبلغ من الإيمان به فوق مبلغ الإسلام .

(١) سرمد : السرمد : اتصال الزمان بتعاقب الليل والنهار . والسرمدى : الدائم الذي لا ينقطع أو ما لا آخر له . (٢) إحالة : أحوال الرجل : انتهى بالمحال أي الباطل ، وتكلم به .

وليس بنا أن نطيل القول في قدم العالم وحدوثه ، فلا حاجة بنا إلى ذلك فيما نحن فيه . وكل ما قيل عن قدم العالم خلف ليس له طائل ، ولا يبطل عقيدة واحدة من عقائد الإسلام .

إن قيل إن الزمان أبدي فهذا خلط في التفكير وخلط في الكلام .

وإن قيل إن الزمان هو مقياس القدم فنحن نقول إن الزمان قديم فكأنما نقول إن الزمان هو الزمان ، أو إن الزمان وجد حين وجد ، ولم يوجد زمانان مفترقين .

وإن سأل سائل : لم وجد الزمان حين وجد ، ولم يوجد في حين قبله ، فكأنما يفرض زمانا موجوداً قبل وجود الزمان .

ويكفي المسلم أن يعلم أن الزمان لم يوجد أبدياً ، وأن وجود الأبد أكل من الوجود الموقوت ، وهذا هو غاية التنزيه الذي يفرضه الإسلام على معتقديه ، وهذا — أيضاً — هو غاية ما ينتهي إليه تمييز القول .

ولا إعضال في فهم الصلة بين الوجودين : الوجود الأبدي ، والوجود في الزمان .

فالوجود الأبدي كامل مطلق الكمال :

ولا يكون الكمال المطلق بشير قدرة وإنعام ، ولا تكون القدرة والإنعام بشير خلق وإبداع .

ومن البعث أن يقال إن الخلق إذن اضطرار .

لأننا لا نقول إن الله جل وعلا مضطر حين نقول إنه كامل مطلق الكمال ، وإنه لا يقبل النقص والميب ، وإن الخلق من كمال جوده وقدرته وإحسانه . إذ ليس بالمعقول أننا ننفي الاضطرار عن الله حين نجمله ناقصاً في قدرة الخلق والإبداع .

بل نحن في هذه الحالة ننفي عنه مقتضيات الكمال .

ويستطرد بنا هذا إلى الكلام على صفات الله تعالى في القرآن الكريم .
فإن هذه الصفات هي الصفات التي تنبغي لكل كمال مطلق منزّه عن الحدود .

والكمال المطلق واحد لا يتجزأ . ولا يكون كمالاً مطلقاً إلا إذا كان غاية في
القدرة والعلم والرحمة والمدل والإحسان والتصريف .

وعلة الزلل كله أن نحصر هذه الصفات وهي لا تقبل الحصر ، أو قيسها على
شيء . وهي أعلى وأكمل من كل شيء . فأصدق الإيمان — وأصدق التفكير مما
في هذا الصدد — أن الله ليس كشيء شيء ، وأنه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .

وخير لنا من الخوض في تسميات الصفات النفسية أو الصفات الثبوتية
أو الصفات النلبية ، أن نضرب مثلاً واحداً لخطأ العقول في استلزام بعض الصفات
وبطلان بعض الصفات ، فيما هو محسوس قابل للامتحان والاختبار : وهو علاقة
الجوهر البسيط بصفة البقاء . أو صفة التنزه عن الانحلال .

فالأقدمون — أو أكثر الأقدمين — متفقون على أن الكائنات العلوية ،
كالشموس والأفلاك ، خالدة لا تقبل الفناء لأنها من نور ، والنور جوهر بسيط ،
والجوهر البسيط لا يقبل التركيب وهو من ثم لا يقبل الانحلال .

وهنا نحن قد رأينا في عصرنا هذا أن الأجسام كلها ذرات ، وأن الذرات كلها
تتفلق أو تنحل فتصير إلى شعاع أو تصير إلى نور .

ومع هذا تألفت من هذا النور عناصر ، وتألفت من هذه العناصر أجسام ،
وتألفت في هذه الأجسام ألوان وأشكال وأطوار وأحوال ، هي هذه المادة
أو هذه المايولى التي قيل في المذاهب القديمة إنها معدن الفساد المنحل ، ونقيض
الجوهر البسيط .

فإذا كان هذا حكمنا على بساطة المادة فمن أين لنا أن نحكم على بساطة الجوهر الإلهي حكماً نجريه مجرى اللزوم لما ينبغي أن يكون عليه ؟ ومن أين لنا أن نقول إن الوجود الأبدي يفعل هذا ولا يفعل هذا ، ويكون من المناقض له أن تنسب إليه هذه الصفة أو يحدث منه الخلق على هذا المثال ؟

غاية الغايات أن نقول إن الوجود الأبدي أكل وجود . وإن أكل وجود يخلق وجوداً آخر دونه في الكمال ، وإن الوجودين لا ينزلان .

فإذا كانت كيفية ذلك تعذب عن أذهاننا فقد عزبت عن أذهاننا كيفيات ما نراه ونحده بالأبصار ، فلا جرم تعذب عنا الكيفيات فيما يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار .

وهل من الكيفيات المفهومة أن نقول مثلاً إن الوجود الكامل لا يقدر على الإيجاد أو على منح الوجود ؟ أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجود كله طبقه واحدة بين ما كان أزلياً أبدياً وبين ما كان ذا زمان ؟

أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن الوجودين منزهين لا علاقة بينهما بحال من الأحوال ؟

أو هل من الكيفيات المفهومة أن نقول إن هذه العلاقة تنف عند حد لا تتعداه كما قال أرسطو حين زعم أن الله حرك العالم ووقفت علاقته به بعد ذلك ؟

كل أولئك غير مفهوم في العقل ولا مفهوم في الإيمان .

ولكننا نفهم ولا نشك — ديناً وعقلاً — أن الوجود الكامل المطلق يصنع شيئاً يقتضيه كاله ، وأن الصانع أكل من المصنوع ، وأن المصنوع لا ينزل عن الصانع ، وإن أعياناً أن نحصر الصلة بينهما حصر الإحاطة والاستيعاب . والأديان جميعاً تؤمن بهذه العلاقة بين الخالق والخلق ، ولكنها تفرق بين

علاقة الخالق بالخلق والحقائق و بين علاقة السبب للادى بالمسببات المادية ، أو علاقة الحتم « الآلى » بين المقدمات والنتائج فى القياس .
فلا أسباب المادية — بالغة ما بلغت من العظمة — لا تنشئ دينا ولا تفر طمأنينة الإيمان فى قلب إنسان .

والكون عظيم واسع لا شك فى عظمته واتساعه . ولكن الإنسان لا يقنع بعظمته واتساعه ليؤمن به و يطمئن إليه ، وإنما يركن إلى الإيمان حين يبحث عن إرادة حية وراء الكون كله و وراء الأسباب فيه والمسببات .
فعلاقة الدين علاقة حية بين خالق واع ومخلوقات واعية ، تدعوه فيستجيب وتوصلى إليه وتؤمن بمجدى الصلاة .

والقرآن صريح فى إثبات هذه العلاقة بين المعبود والمباد : « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » .

والقرآن صريح كذلك فى حث الناس على الاستعانة بأنفسهم والاعتماد على قوتهم مع اعتمادهم على القوة الإلهية فى مقام الدعاء والصلاة ، فلا يقبل من إنسان أن يفرط فى مستطاعه ومستطاع عمله ، ولا يحرمه مع ذلك رجاءه فى معونة القدرة الإلهية حين لا يستطيع . وذلك قصارى ما يعطيه الدين من قوة الصبر وقوة الرجاء .

« يا أيها الذين آمنوا استمينا بالصبر والصلاة . إن الله مع الصارين » .
فهو يلهم الناس أن الله لا يخذلهم إن نصروا أنفسهم ، ولا يحرمهم الطاقة التى تفوق الطاقة حين يتجهون إلى الله .

وكل دين لا يكفل لأصحابه هذا الرجاء فهو دين لا معنى له ولا حاجة إليه ،
وإن وجوده وعدمه سواء .

وليس المراد من ذلك أن الإيمان بالله قائم على الحاجة إليه ، وإنما المراد به

أن الإيمان بالله قائم على الإيمان بقدرته وكأله وعدله وسلطانه في الوجود واتصاله بهذا الوجود . فإن لم يكن للمعبود كذلك فما هو بأهل للإيمان به ، على الاستثناء عنه أو على الحاجة إليه .

وأكثر ما يعترض به المعترضون على حكمة الصلاة أنها لا توافق الإيمان بنظام الكون وأطراد حركاته وسكنانه على سنة واحدة أو قانون واحد مقدور الأعمال والآثار من أزل الأزال .

وهو اعتراض يقبل على فرض واحد ، وذلك أن الصلاة عمل خارج من الكون غير داخل فيه ، فهي لا تنبعث من نظامه ولا تؤثر في نظامه ، ولا يكون لها شأن حقيقى بها غير الشذوذ والإجمال .

فأما إذا كانت الصلاة داخلة في حساب الكون -- كما هي في الواقع -- فنشأها في الآثار والمؤثرات كشأن جميع الأعمال والحركات . فلا يقال للناس كفوا عن الصلاة لأنها لا تنفد ، إلا كما يقال لم كفوا عن التعرض لقوانين الطبيعة بالاختراع والصناعة لأنها قوانين مقدورة الأعمال والآثار من أزل الأزال .

ولا مانع مطلقاً من تأثير العوامل الروحية في أحداث الكون ولوقصرنا التأثير على النحو الذى نعالجه كل يوم في هذه المحسوسات فضلاً عن الغيوب والمقولات . قال الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة « لو لم ير إنسانُ المغناطيس وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره وقال : لا يتصور جذب الحديد إلا بغيره يشد عليه ويجذب به ، فإنه للشاهد في الجذب . حتى إذا شاهدته تعجب منه وعلم أن عمله قاصر عن مجائب القدرة »

وذلك بعد أن قال عن المؤثرات الروحية : « ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرط أن يكون السبب هو هذا المعبود . بل في خزانة المقدورات مجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ألا وجود إلا لما شاهده . »

وما يقال عن جذب المناطيس يقال عن جذب الأجسام ولا سيما جذب الكواكب أو تجاذبها على هذه الأبعاد الشاسعة من السماء . فإن انتقال التأثير من الجاذب إلى المجذوب حقيقة لا ريب فيها ، ولكنها لا تقصر إلا بالفروض والتخمينات وتقدير الوسائط التي لا يثبتها العيان ولا يقطع بها البرهان .

والعجيب أن أدعياء العلم والعقل يشاهدون هذا وأمثاله ويسمعون تمليله الذي يختلف فرضاً بعد فرض ، وتخميناً بعد تخمين ، فيسكتون ويسلمون أنه معقول ومفهوم ولكنهم يستكثرون تأثير الروح في الأرواح وتأثير العقل في العقول ، لأنهم يريدون أن يلمسوا بأيديهم كيف تؤثر وكيف تتأثر ، ولا يقبلون هنا ما يقبلونه في عالم الحس والعيان .

كذلك لا مانع مطلقاً من تفاوت الأرواح والعقول في قدرة التأثير بالصلاة بالدعاء والإيماء .

لأن الوجود كما أسلفنا طبقات وليس بطبقة واحدة ، منها ما هو أقرب إلى الخصائص الإلهية ومنها ما هو أقرب إلى الخصائص الطبيعية ، وليست كلها في التأثير سواء .

فالوجود الكامل يوجد غيره ، وهو جميع هذه الكائنات .

ولكن هذه الكائنات درجات : فما يبي منها وجوده ويشعر بأنه موجود ، أرفع من الكائن الذي لا يبي وجوده ولا يشعر بأنه موجود .

والكائن الواعي الذي يشعر بموجده أو يشعر بالوجود المطلق الكال أرفع من الكائن الواعي الذي لا يبي غير ذاته أو ما حوى من الحسوسات .

وإذا كانت قدرة الإيجاد تختلف باختلاف طبقات الوجود فأقرب الكائنات إلى الله هو الكائن الذي يبي ذاته ويبي موجده ، ويستمد منه قبساً من القدرة الإلهية يقهر عنه من دونه من هذه الكائنات .

ووعى الموجود لموجده كذلك درجات : فمن كان أكمل وعيا كان أكمل اقتباساً من قدرة الله وأقرب لياذاً به وبحكمته وتديره وعمله . ولا يعقل أن تخلو الكائنات الروحية من هذه القوارق ، ولا يعقل أن تكون بينها هذه القوارق عبثاً كأن وجودها وعدمها سواء ، ولا يعقل أن يكون منها ما هو أقرب إلى الله ولا يقدر على شيء يختص به في أحداث هذا الكون على نحو يناسب القرب من قدرة الله ، وهو تأثير العقل أو تأثير الروح .

فجدوى الصلاة لا تنفى نظام الكون . لأن المصلين جزء من الكون وجزء من نظامه . بل بطلان جدوى الصلاة ينفي وجود الإله الذى يخلق النظام خلقاً ولا يقوم بين منظماته مقام الآلة التى لا فرق فيها بين أن تدار وأن تدير .

أما فلسفة القرآن في إثبات وجود الله فهي جماع الفلسفات التى تمنحنت عنها أقوال الحكماء في هذا الباب .

وأشهر الحجج التى اعتمدت عليها الفلسفة الإلهية ثلاث ، وهى برهان الخلق المعروف عند الأوروبيين بالبرهان الكونى : Comological Argument وبرهان النظام المعروف عندهم ببرهان الفاية أو القصد Teleological Argument وبرهان الاستعلاء والاستكمال المعروف عندهم ببرهان القديس انسلم أو

Ontological Argument

وغوى برهان الخلق أو البرهان الكونى أن المتحركات لا بد لها من محرك لا تجوز عليه الحركة ، وأن للمكنات لا بد لها من موجد واجب الوجود ، وإلا لزم التسلسل إلى غير انتهاء . وهذا الموجد الواجب الوجود هو الله . وغوى برهان القصد أن نظام العالم يدل على إرادة محيطية بما فيه من الأسباب والغايات .

وغوى برهان المثل الأعلى أن العقل إذا تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه . وإلا تطلب موجبا للوقوف عند حد من العظمة لا تتعداه ، وكلما عظم شيء فهناك ما هو أعظم منه وأعظم حتى تنتهى بالتصور إلى العظمة التى لا مزيد عليها . والعظمة التى لا مزيد عليها لا تكون مجرد تصور يقع فى الوجود ولا يوجد فى الواقع لأن العظمة الموجودة فوق العظمة الموهومة أو المتصورة . فאלله إذن موجود لأنه أعظم الموجودات .

والقرآن الكريم يكرر هذه البراهين فى غير موضع ويقيم الحجة بوجود المخلوقات على وجود الخالق ونظام الكون على وجود الدبر المريد ، وبإثبات المثل الأعلى لله فوق كل مثل معروف أو معقول .

« الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » .

« خلق فسوَّى » .

« ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ، الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » .

« أم من خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبثنا به حدائق ذات بهة ما كان لكم أن تثبتوا شجرها ، إله مع الله ؟ » .

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » .

« وأثبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً
يفرؤكم فيه ليس كمله شيء وهو السميع البصير » .

وقد تكرّر في القرآن الكريم برهان خلق الزوجين تكراراً متجدداً
الأساليب والمعارض دليلاً على القصد والتدبير في سنن هذا الوجود . وهو لا ريب
أقوى البراهين على القصد وابتداع الوسيلة إليه . لأن ظهور الحياة في وسط المادة
عجيب ، وأعجب منه أن تنهياً الأسباب في جسدين مختلفين لدوامها وانتقال
خصائصها وصيانة ولاندها بين عناصر الطبيعة وآفاتهما . وقد عرض الآن من أسرار
التوليد ما لم يكن معروفاً بين الناس عند نزول القرآن الكريم ، فإذا هو أعجب
وأعجب من ظهور الحياة ومن اختلاف وظائف الجنسين : عرف الآن أن الناسلات
التي يتولد منها الجنس البشري كله يمكن أن تجمع في قمع من أقعاط الخياطة أقل
من نصف فتجال . ويتسع هذا الحيز الصغير — كما قلنا في كتابنا عن الله —
« لكل ما في النفوس من الأحاسيس والحوافز والأسرار ، ولكل ما في العقول
من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما في الضائمر من العقائد والأخلاق
والأشواق ، ولكل ما في الأجسام من الوظائف والحاسن والأشياء ، ولكل ما بين
هؤلاء من الأواصر والوشائج والملاقات » .

وخليق بهذا أن يبين لنا — كما قلنا هناك — « أن الحياة قوة من عالم العقل
لا من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذي يحتوى الناسة هو الحيز الذي يحتوى
كل ذرة في حجمها من التراتيب المادية ، ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر
لها في ذرات الأجساد » .

وتوكيد القرآن الكريم لوحداية الله كتوكيده لوجود الله . بل هو أشد وألزم في عقيدة الإسلام . لأن الإيمان بالإله الأحد ألزم من الإيمان بالمقيدة الإلهية على إطلاقها . إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسدا لفهم الكون ومفسدا لفهم الضمير . ومفسدا لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية ، ومفسدا لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان .

وحجج القرآن على الوحداية قاطمة ، وإن قال بعض المتكلمين إنها جرت مجرى الأداة الخطائية لتوجيه القول فيها إلى الخاصة والعامة ، وإلى العلماء والجهلاء .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

« قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لا يبتغوا إلى ذى العرش سبيلا » .

والذين قالوا بقلبة الدليل الخطابي على الدليل القاطع في هذه الحجة زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين أو بين الآلهة الكثيرة غير لازم عقلا لجواز الاتفاق .

وهو زعم مردود ظاهر البطلان . لأن الكمال المطلق لا يكون كاليين مطلقين . ولأن الأبد لا يكون أبدين . ولأن الوجودين الذين يتفقان في البداية والنهاية وفي تقدير كل شيء وتصريف كل عمل ، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف ولا في لازمة من لوازم هذه الأوصاف — هما وجود واحد لا وجودان ، وإيس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يحملهما ذاتين اثنتين .

أما الآلهة المتعددة فهي إن أطاعت الله ولم تخرج عن قضائه وقدره فحكمها
حكم المخلوقات ، وإن كانت لا تطيعه فهي تنازعه وتبغى « إلى ذى العرش سبيلا »
فلا يستقيم على ذلك أمر الوجود .



ومضى تاب للسلم إلى هذه الحكمة القرآنية في أمر الإله فقد تزود من كتاب
دينه بمقيدة تصحيح أخطاء الديانات كما تصحيح أخطاء الفلاسفة . إذ كانت
الديانات قائمة على الإيمان . ولا أحق بالإيمان من إله أحد صمد سميع مجيب ليس
كمنه شيء وهو محيط بكل شيء . وإذا كانت الفلسفة قائمة على القياس ، ولا يصح
القياس ما لم يثبت في مقياسه كل فارق بين وجود الأبد ووجود الزمان .

مسألة الروح

«يسألونك عن الروح قل الروح من أمرى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» .

مسألة الروح أعضل مسائل العلم والفلسفة ومذاهب التفكير على التعميم منذ فكر الإنسان في حقائق الأشياء ، بين جميع أصحاب النحل والآراء ، في جميع العصور .

وسواء فهمنا من الروح أنها جوهر مجرد تقوم به حياة الأجساد ، أو فهمنا كما يفهم الماديون أنها ظاهرة الحياة في تركيبة من تراكيب المادة — فلا يزال العلم بحقيقتها قليلا أو أقل من القليل .

لأن الماديين الذين يعتبرونها قوة من قوى المادة لم يخرجوا بها عن تسجيل الحس كما يرونه ولم يستطيعوا قط تحليل الفارق بين الخلقة المادية والخلقة الحية بعلّة من الملل المادية نفسها فضلا عن الملل التي تتجاوز المادة إلى ما وراءها . ولم ينكروا أن الفارق عظيم وأنه أبعد فارق بين شيئين من هذه الأشياء التي تقع في الكون المحسوس أو الكون العقول .

فن معجزات القرآن أنه وضعها هذا الموضع الصحيح من الفلسفة والعلم ، وجعلها أعضل المضلات التي يتساءل عنها الناس بشير استثناء .

وبزيد في تقدير هذه المعجزة أن القرآن لم يستكثر على الفكر الإنساني أن يفرض في المسألة الإلهية ، وأن يصل إلى الإيمان بالله من طريق البحث والاستدلال والنظر في آيات الخلق ومعاني الطبيعة .

فالمقل يهتدى إلى وجود الله من النظر في وجود الأشياء ووجود الأحياء .
ولكنه لا يهتدى إلى حقيقة الروح من هذا الطريق ، ولا ينهب فيها
مذهباً أبداً ولا أعرق من الإحالة إلى مصدر الموجودات جميعاً ، وهي إرادة الله ،
أو أمر الله .

وقد عجب بعض المفسرين لذلك وراحوا يتساءلون : أتكون مسألة الروح
أكبر من المسألة الإلهية وهي غاية الغايات في سبب القول ؟
ولكنهم في الواقع يرجعون بالمعجب إلى غير مرجعه الأصيل ، لأن المضلة
الفكرية لا تبلغ مبالغ الأعضاء بمقدار عظمتها واتساعها بل بمقدار دقتها وخفائها ...
وقد تكون عوارض الشمس أوضح في رأى العلماء من عوارض النقرة الخفية ، وبينهما
من التفاوت في القدر ذلك الأمد البعيد .

وقد أجهل الإمام الرازى أسباب هذا الإعضال في مسألة الروح فقال : « .. أنهم
سألوا عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه .
وبيانه أن المذكور في الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه » .
« أحدها أن يقال ما ماهيته ؟ هل هو متحيز أو حال في المتحيز أو موجود
غير متحيز ولا حال فيه ؟

« وثانيها أن يقال أهو قديم أو حادث ؟
« وثالثها أن يقال هل هو يبقى بعد فناء الأجسام أو ينفى ؟
« ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها ؟
« وبالجملة فالباحث المتعلقة بالروح كثيرة ، وليست في الآية دلالة على أنهم
عن أى هذه المسائل سألوا . إلا أنه تعالى ذكر في الجواب : قل الروح من أمر
ربي ، وهذا الجواب لا يليق إلا بمسألتين : أحدهما السؤال عن الماهية أهو
عبارة عن أجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبايع والأخلاط ؟

أو عبارة عن نفس هذا الزايج والتركيب أو عن عرض آخر قائم بهذه الأجسام أو عن موجود يقاير هذه الأشياء ؟ فأجاب الله تعالى بأنه موجود مغاير لهذه الأشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث قوله : كن فيكون . فهو موجود يحدث من أمر الله وتكوينه وتأثيره في إعادة الحياة للجسد ، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية فيه مطلقا وهو المقصود من قوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

« وثانيتها السؤال عن قدمها وحدوثها فإن لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » . فقوله من أمر ربى معناه من فعل ربى فهذا الجواب يدل على أنهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال : بلى هو حادث . وإنما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . يعنى أن الأرواح في مبدأ الفطرة خالية من العلوم كلها . ثم تحصل فيها المعارف والعلوم ، فعلى لا تزال متغيرة من حال إلى حال ، والتغير من إمارات الحدوث » .



وتلخيص الإمام الرازى للمعضلة شامل لجوانبها المتعددة : كما بدت للمفكرين من الفلاسفة الأقدمين ، وبخاصة علماء الكلام .

ولا نظن أن المحدثين جاءوا بغرض من الفروض في تفسير الروح لم يسبقهم إليه الأقدمون . مع ملاحظة القارق في بحوث علم الحياة ووظائف الأعضاء بين علماء اليوم وعلماء الزمن القديم .

فنن المفكرين الأقدمين من قال إن الروح أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليه تخلل

ولا تبدل ، حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء .

ومنهم من قال إنه جزء لا يتجزأ في القلب ، أو قال إنه جسم هوائى في القلب . أو قال إنه جسم هوائى في الدماغ ، أو قال إنه قوة في الدماغ وهو مبدأ الحس والحركة ، أو قال إنه أجزاء نارية وهى المسماة بالحرارة التفرزية ، أو قال إنه الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتبقى بفنائه ، أو قال إنه جسم بخارى يتكون من لطافة الأخلاط وبخاريتها كتكون الأخلاط من كثافتها ، وهو الحامل للقوى الثلاث : وهى قوة الروح الحيوانى وقوة الروح النفسانى وقوة الروح الطبيعى ، ومنهم من قال بأن الروح جوهر مجرد يتفاوت في التجرد والصفاء ، فهو في العارفين الخالصين أصفى منه في غيرهم من ذوى الأرواح .

ومنهم من قال غير ذلك ولم يخرج عن حقوى فرض من تلك القروض ، كما أحصاها صاحب كشف اصطلاحات الفنون في مادة الروح .



أما المفكرون المحدثون فهم في الجملة بين قولين : قول بنشوء الحياة من جوهر مجرد ، وقول بنشئها من استمداد في المادة يظهر مع التطور والتركيب .
وليس بين القائلين بالجوهر الجرد من الأقدمين والمحدثين اختلاف كبير في غير أسلوب التعبير .

فالمحدثون يقولون إن الجسم لا ينشئ الحياة ولا طاقة للمادة بتوليد القوة الحيوية ، ولكنها إذا بلغت مبلغاً معلوماً من الاستمداد صلحت للحلول الروح فيها وتهيأت لخدمتها . مثلها في ذلك مثل الجهاز الذى يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء . فإن أجزائه للفرقة لا تتحرك ولا تقبل العمل الكهربي بأى إذا بقيت على تفرقها ، أو اجتمعت على نحو غير النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية

حركاتها . وكذلك الأعضاء الجسدية لا تخلق الحياة ولكنها تصلح لاستقبالها وتلبية حركاتها متى تم تركيبها على النحو المعروف .

والأقدمون يقولون بمثل ذلك . ولكنهم يعبرون عنه بأسلوبهم المنطقي الذى يستخدمونه للتمييز بين الصور والأجسام . فالروح عندهم « كال أول لجسم حليبي آلى » .

والشكل عندهم هو الذى تتحقق به ماهية الشيء . وهو قسمان : قسم يصدر منه الفعل وهو الشكل الأول ، وقسم هو الفعل نفسه وهو الشكل الثانى .

والإنسان جسم آلى لا تتحقق له الإنسانية إلا بحلول الروح فيه . فلا تتحقق له الإنسانية بمجرد وجود الأعضاء فيه بل باستقبال هذه الأعضاء لمصدر فعلها وحركتها . وهو الروح . فالروح إذن هى الشكل الأول لتركيب جسم الإنسان . ودليل الأقدمين على أن الروح جوهر مجرد يلخصه الشهير ستافى فى كتاب نهاية الإقدام فى علم الكلام إذ يقول : « إن العلم المجرد الشكلى لا يجوز أن يحل فى جسم ، وكل ما لا يجوز أن يحل فى جسم فإذا حل فى غير جسم ، فالعلم المجرد الشكلى إذا حل فى غير جسم » . ويؤيد ذلك أنه غير قابل للانقسام .

ويوشك الأقدمون والمحدثون أن يتلاقوا فى توضيح المشكلة التى تنجم عن القول بتجرد الروح ثم القول بتأثيرها فى الأجسام .

فالأقدمون يحملون الجواهر المجردة درجات فى التلبس بالمادة وقابلية الاشتراك معها فى عملها ، فلا يؤثر الجوهر المجرد فى المادة مباشرة بل يؤثر فيها بواسطة جوهر يقاربه من جهة ويقارب المادة من جهة أخرى .

والمحدثون يقيمون هذه الفجوة بين العالمين — عالم الروح وعالم المادة — بفروض كثيرة : منها أن الفدة الصنوبرية فى الدماغ هى ملحق الروح بالجسد ، ومنها أن يرتفعوا بالمادة الجسدية إلى غايتها من العفاء لئلا تتقبل الأثر من عالم

الروح ، ومنها أن يزيلوا العجب من تأثير الأرواح في الأجسام بقولهم إن تأثير الروح في الجسد ليس بأعجب من هذه المؤثرات التي تراها تقع من الأجسام . فلا داعي للجزم بامتناع أثر الجوهر المجرد في صور المادة على اختلافها بين الجوامد والأحياء . وكل فرض من هذه الفروض لا يزعم صاحبه أنه قال في معضلة الروح قولاً يفتيه عن التمثل في هذه المعضلة بالآية القرآنية الكريمة : « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

واللادينيون الذين يقولون بنشأة الحياة من المادة لا ينيبون^(١) — بطبيعة الحال — إلى علم الله في معضلة من اللاضلات . ولكنهم ينيبون على الرغم منهم إلى رأى في تعليل الحياة هو أعجز وأبلغ في التسليم من إنابة المؤمنين . لأن قصارى ما ذهبوا إليه أن الحياة حصلت لأنها حصلت ، أو لأنها قابلة للحصول . فهم يعترفون بالفارق البعيد بين النرة المادية والخلية الحية ، ولكنهم يقولون إن الخلية الحية قد تترقى بالتطور والتركيب المتلاحق إلى اكتساب خصائص الحياة ويمثلون لذلك بالعناصر التي تتركب فتظهر فيها بعد التركيب خصائص لم تكن لتعبر عن عناصرها على انفراد .

وهكذا يترقى التركيب بالمادة إلى مرتبة النبات فالحيوان فالإنسان العاقل ، فما فوق الإنسان مع تطاول الزمان .

ولكنهم لا يذكرون دليلاً واحداً على حدوث الحياة من مثل هذا التركيب ... ولا يذكرون سبباً مادياً معقولاً لالتزام المادة بسلم الارتقاء طبقة فوق طبقة منذ الأزل الذي لا يعرف له ابتداء ؟ ولا يذكرون سبباً مادياً واحداً يوجب أن تنفرد بعض النترات المادية بهذا التطور دون بعضها وهي مواء في الكنه والحركة وقوانين الوجود ، ولا يشعرون بقصور هذا الفرض عن تفسير الخصائص التي تتوزع بين

(١) ينيبون : يرجعون .

ألوف الخلايا التي تتولد منها الأنواع الحية ، وفي كل خلية منها قدرة على التجدد والتصويض ونقل طبائع النوع كله ، وهي في دقتها أخفى من أن تتراعى الألوف منها للمعين بغير منظار .

فإن الناسلات التي تنشئ* النوع الإنساني كله يمكن أن تجمع في قمع صغير من أقع الخياطة ، وفي هذا القمع الصغير تكن جميع الخصائص التي يختلف بها ملايين البشر في الأفكار والمادات والأعضاء والألوان ، وتكن جميع الموروثات التي تلقاها سكان الكرة الأرضية عن آبائهم وأجدادهم منذ مئات الألوف من السنين . وجميع الموروثات التي يخلقونها لأعقابهم إلى مئات ألوفٍ أخرى بغير انتهاء .

فإذا كانت الحياة معاني تقوم على الوعي الذي لا يوجد في المادة ويكفيها مثل هذا الحيز من الامتداد وهو أقرب إلى المقولات منه إلى المحسوسات — فإذا أبطل الماديون من القول بقوة الروح المنوية ؟ أو ماذا أبطلوا من القول بتوسط هذه المعاني بين الوجود المجرد والوجود المحسوس ؟

إذا كانت الحياة لا توجد في كل مادة ، وكانت المادة الخاصة التي توجد فيها تتلقاها معاني لا يحصرها الحس ، وتأخذ منها كل هذه الأجسام التي تملأ فضاء الكرة الأرضية ، فهل هذا هو تفسير السر المطلق أو هذا هو السر المطلق الذي يدق عن المقول ؟

وأي أجسام بل أي آكام من الأجسام ؟ أي أجسام وكفى تتساوى في جميع الأشكال والأحجام ؟

كلا . بل هي أجسام تختلف كل ذرة منها عن كل ذرة ، ولا تنوب واحدة منها عن الأخرى أو تختلط شخصية منها بشخصية سواها . فإين

يبتدىء التلغيز^(١) والتخمين إذا كان هذا نهاية التفسير والتبيين ؟

وإذا كان الماديون قد بلغوا بتجريد قوة الحياة أقصى ما يستطيعه المادى من صفات التجريد — فإن القول بالتجريد المطلق لا يقطع الكلام فى مسألة الروح ولا يتركه بغير بقية طويلة تستتبع الأسئلة الكثيرة بغير جواب .

فهل الجوهر المجرد البسيط يقبل القناء ؟ وهل كان معدوما قبل أن يوجد ؟ إن فريقا من الفلاسفة يقول إن الجوهر البسيط لا يتغير ولا يفنى . لأن الانحلال إنما يأتى من جهة التركيب وليس فى الجوهر البسيط شئ مركب . وما ليس بقابل للقناء غير قابل للإيجاد بعد عدم ، وليس له ابتداء ولا انتهاء .

وبعض المتدينين يقول بقدم العالم كله لأنه لا يخلق فى زمان ، والجواهر البسيطة من باب أولى قديمة على هذا الاعتبار . وقد يستشهد هؤلاء على قدم الروح بأنها من روح الله : « ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون . » فانروح من روح الله وهو أزلى أبدي بلا أول ولا آخر ولا زمان ولا مكان . ومنهم من يقول بحدوث الروح ويعنى بذلك أنها غير قديمة ، وينكر قدم العالم على الإجمال .

وهنا يرد على الخاطر سؤال عن تساوى الأرواح فى القدم أو تساويها فى الحدوث .

فهل وجدت أرواح الآباء والأبناء والأحفاد فى وقت واحد ؟ أو وجدت على تفاوت فى الترتيب ؟ وهل تنقطع صلة الأبوة بين الأرواح أو هناك أرواح توصف بالأبوة وأرواح توصف بالبنوة على النحو الذى نشهده فى الحياة ؟ وما الفارق

(١) التلغيز : استعمال اللفز ، أى الكلام الذى يراد غير الظاهر منه .

بين أرواح الآباء والأمهات وأرواح الذكور والإناث .

ويرد على المخاطر سؤال آخر عن علاقة الروح بالجسد بعد دخوله والامتزاج بأعضائه : هل تأتى بالمعرفة معها من عالم الأرواح أو هى تتلقى المعرفة من ملاسة الأعضاء وحس الحواس التى تتألف من البصر والسمع واللمس والشم والذوق وما إليها ؟ وهل تحمل ممرقتها معها بعد فراق الجسد أو تتركها وراءها بعد انقطاع الصلة بينها وبين الإحساس بالحواس ؟

ويرد على المخاطر سؤال غير هذين السؤالين فى مسألة الثواب والعقاب : فهل تخلص الروح من الجسد كما دخلته مبرأة من الذنوب ؟ وهل يلصق شئ من الجسد بشئ من الروح ؟ وإذا كانت قبل نزولها فيه وخروجها منه خالصة من تلك الذنوب فكيف يكون العقاب ؟ أو كيف تصابب الأجساد بمعزل عن الأرواح ؟ أو كيف تصابب الأرواح بمعزل عن الأجساد ؟

والذين قالوا بدخول الروح فى الأجساد أكثر من مرة يسألون : لماذا ينسى الروح حياته الأولى فى الجسد القديم بعد دخوله فى الجسد الجديد ؟ وهل يعود إلى التذكر بعد التجرد من الحياة الجسدية ؟ أو هو فى كل مرة يرجع إلى ما كان عليه قبل الحياة الجسدية كأنه لم يتلبس قط بالأجساد ! وماذا تفيد الروح من تكرار الحياة إذا كانت تبقى بعد موت كل جسد كما كانت قبل حياتها فيه ؟

ولا يقل عن هذه الأسئلة فى الإعضال سؤال السائلين : هل الروح والنفس والعقل شئ واحد أو هى أشياء مختلفات ؟ وهل هى فردية أو عامة فى جميع الأحياء العاقلة ؟

فمنهم من يقول إن العقل والروح والجسد كلها هى قوام المنصر المجرد فى الإنسان ، وأن ما عداها عنصر جسدى قابل للأفحال .

ومنهم من يقول إن العقل وحده هو المنصر المجرد ، وإن النفس درجات

والروح في أعلى هذه الدرجات . ثم تتعذر درجات النفس فتلتقي بالجسد في الحياة الحيوانية ، ولا يختلف شأنها في هذه الحالة عن شأن الدم الذي تقيمت منه حركة الأعضاء ، أو شأن الأبنجرة اللطيفة التي تتخلل تلك الأعضاء .

والقائلون بذلك يقولون إن العقل عام في جميع العقلاء ، وإنه غير متوقف على الأفراد لأن أحكامه واحدة في جميع العقول وقضاياها ثابتة في جميع الأحوال . وذلك على خلاف النفس التي تختلف بأذواقها ومشتبهاتها بين فرد وفرد ، وبين حال وحال .

فالعقل إذن هو الخالد الباقي الذي لا يعنى بفناء أجساد الأحياء . أما النفس فشأنها شأن الجسد في التميز والتحيّز وقبول الفناء .

ومن الماديين من يأتي وسطا بين المجردين والجسدين . فقدم أن وجود الروح لاحق لوجود الجسد ، وأن الجسد إذا ترقى في التركيب نشأت من تركيبه وحدة معنوية أو شخصية مستقلة صالحة للبقاء بميزل عنه ، وكانت وجوداً جديداً لا ينعدم لأن الموجود لا يقبل العدم . ولا فرق في ذلك بين وجود الكيفية ووجود الكم أو المقدار .

وأقرب ما يمثلون به لذلك وجود القصيدة في قريحة الشاعر ، أو وجود اللحن الموسيقي في قريحة الموسيقى ، أو وجود الفكرة في قريحة الفيلسوف .

فهذه الوحدات المعنوية من عمل الشاعر والموسيقار والفيلسوف ، وليكنها استقلت بوجود قابل للبقاء بعد زوال من خلقوها وانفردوا بتخليقها بين أصحاب القرائح التي لا تحصى .

وتمثيلهم هذا تمثيل تقريبي وليس بتمثيل تحقيق . لأنهم يقصدون أن « الشخصية الروحية » التي يتمخض عنها تركيب الجسد أو تركيب الدماغ خاصة

هى كيان قائم بذاته وليس بالكيان الذى يتوقف على غيره كقصيدة الشاعر ولحن الموسيقى وفكرة الفيلسوف . وكل منها لا يقوم إلا بسمع أو معين .



وإذا أردنا أن نشمل بالكلام فى الروح أحاديث القائلين بتحضير الأرواح فالأسئلة هنا تتوارد من أصحاب الدين كما تتوارد من أصحاب العلم وأصحاب الفلسفة فلك أن تسأل : هل السيطرة على الأرواح مسألة قدسية إلهية ؟ أو هى مسألة آلية صناعية ؟

إن كانت قدسية إلهية فما هذه الآلات والأشعة والمصورات والحركات ؟ وما هذا الارتباط بين تحضير الأرواح الحديث والاختراعات الحديثة ؟ وما هذه السيطرة على الأرواح بسلطان تلك الآلات والاختراعات فى أيدي قوم لم تعرف عنهم قداسة ضمير أو رياضة نيك وصلاح ؟

وإن كانت آلية صناعية فأى تغليب للمادة على الروح أقوى من هذا التغليب الذى ينوط كشف الأرواح بتقديم الصناعات والاختراعات ؟ ويجعل عالم الروح كالمادة تابعاً لآلة تدار أو مخترع جديد لم يكن معروفاً قبل القرن العشرين ؟ وكيف نفسر أن عالم الروح كله لم يستطع بمجهوده وبواعثه أن ينفذ إلى عالم المادة ؟ وأن عالم المادة استطاع ببعض الأجهزة أن ينفذ إلى عالم الروح ؟ وهل سعت الأرواح إلينا فمجزت فى مساهما ؟ أو هى لم تسع قط ونحن الذين أرغناها على الظهور لنا والتحدث إلينا ؟ وما معنى قدرتنا وعجزها فى هذه الجهود التى لا قوة لنا فيها لنغير أدوات التحضير ؟



وإلى هنا خصصنا الروح بالمعنى الذى يقصد به قوام الحياة — أو قوام الحياة والعقل — فى الشخصية الإنسانية .

ولكن الروح عمت في القرآن الكريم لتبر هذا المعنى . فسمى جبريل بالروح الأمين ، ونسبت إلى الله روح بمعنى الرحمة تارة وبمعنى القوة أو الحياة تارة وبمعنى العلم القدسي في غير هذه المواضع : « رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده » « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » .

وبهذه المعاني كلها ترتفع الروح من الوجود المادي إلى الوجود المزه عن المادة وخصائصها ، وقد تلحق بالوجود الإلهي الذي لا شبيه له في الموجودات .

ولكن الاصطلاح الذي لا يتعرض أصحابه للحصر والتحقيق يطلق الروح أحيانا على معنى الحياة في كل ذي حياة فيقولون « كل ذي روح » ويقصدون به عالم الحيوان ، ويجمعون بين الروح والنفس في معنى واحد ، ثم ينحلون النبات نفسا ويفرقون بينها وبين نفس الحيوان ونفس الإنسان ببعض الخصائص التي تجعل معنى الكائنات « النفسية » أحيانا بمعنى الكائنات المضيئة في اصطلاح العلم الحديث .

والذين يطلقون الاصطلاح هذا الإطلاق فيهم المؤمنون بالدين وفهم من تقدم الأديان الكثرانية ، وفهم من ظهر بمدها وأنكرها كما ينكرها الدهريون الذين قالوا إنها حياتنا الدنيا تموت فيها ونحيا .

فصاحب الهدية السعيدية للولوى محمد فضل الماتريدي يلخص معاني النفس فيقول . « إن المركب الذي له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية ، والنفس الأرضية إما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة . . . وعرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى وينمو » .

ثم يقول عن النفس الإنسانية : « إن النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه

إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل لأثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ، ووجه إلى المبادئ العالية ويجب أن يكون دائم القبول عما هناك . والتأثير منه — فن الجهة السفلية يتولد الأخلاق لأنها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها مكحلة إياه تأثيراً اختياريًا وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا ، ومن الجهة الفوقانية يتولد العالم لأنها تتأثر عما فوقها مستكحلة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا . فالقوة النظرية من شأنها أن تتطبع بالصور السكلية المجردة من المادة . فإن كانت مجردة فلا يحتاج في أخذها إلى تجريبها ، وإن لم تكن فتصير النفس مجردة بتجريبها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة . . . » .

فإذا أغضبتنا عن فوارق الأسلوب في هذا الكلام مواطن اتفاق كثيرة بين الأقدمين والحديثين ، وبين الفلاسفة والملاء ، وبين أصحاب الدين وغيرهم من المفكرين .

جميع هؤلاء متفقون على التفرقة بين الجسد العضوي والجسد الذي لا تمضي فيه .

وجميع هؤلاء متفقون على إلحاق النبات بعالم الحياة في خصائصها التي تميزها من المادة على الإطلاق .

وجميع هؤلاء متفقون على أن « النطق » أو « العقل » خاصة إنسانية تميز الإنسان من الحيوان .

ولكنهم إذا جاءوا إلى الصفة التي تكسب الحى قدرة المعرفة وقع بينهم أكبر اختلاف يقع بين مختلفين .

فنوزع القوى المدركة في النفس على حسب الاتجاه المألوف أو السفلى كلام يسيفه بعض الفلاسفة وبعض التكلميين ولا يسيفه الآخرون .

وتدرج القوة العاقلة من الحيوان إلى الإنسان كلام ينكره الذينون ولا يتفق

(١) تعضي : لا تعضي فيه ، أي لا وجود للأعضاء فيه .

عليه علماء الطبيعة الذين يحملون العقل من عنصر غير عنصر التريزة أو البداهة الحيوانية

ويتهنون جميعا إلى « علم قليل » في هذا المبحث المويص الذي لا يدانيه في اعتيابه مبحث آخر من مباحث الطبيعة أو ما وراء الطبيعة .
ولسنا نسرده هذه الخلافات لنقطع فيها بقول فصل لا خلاف عليه . فليس إلى ذلك من مبدل .

ولسنا كذلك سردها لنعود فيها إلى تلخيص القول في الخالق والخلوقات ومكان الروح والحياة من تلك الخلوقات . فهذا بحث عرضنا له عند الكلام على وجود الله بما اتسع له المقام .

ولكننا نسردها ونكتفي بمجرد سردها . لأن مجرد السرد كاف لبيان إيجاز القرآن في وضع هذه المعضلة موضعها الصحيح بين معضلات الفلسفة الكبرى في جميع الأزمان .

فالرجل الأعمى الذي تعلم من البادية كلها غاية علمها ، أو تعلم من عصره كله غاية علمه ، لا يتأتى له أن يبسط أمامه مشكلات العقل في حقائق القوة التي تقوم بها حياة الشخصية الإنسانية أو يقوم بها تفكيرها ، ثم يحيط بما فيها من المقدر وما يرد عليها من الأشكال والاستدراك ، وما تنفرد به من المخلوقات بين مسألة كالمسألة الإلهية أو مسألة كمسألة الوجود بمجملته في السر والمعلانية .

فإذا تتبع معضلة الروح إلى مداها وعلم غاية ما يتاح للإنسان أن يستقصيه من حقيقتها — فما يصل ذلك بوحى البادية أو بوحى القرن السادس أو السابع للميلاد . وإنما يلمه بوحى من الله .

المقدر

يظهر أن الإيمان بالقدر ملازم للإيمان بالمعبود منذ أقدم العصور .
قبل الأديان السكتانية ، وقبل الأديان الكبرى التي آمنت بها أم الحضارة
في العصور القديمة ، كان الإنسان في جهالة الأولى يؤمن بالأرباب والأرواح ،
ويعبدها لأنها تتصرف في شئونه وتمنحه بعض ما يحب وتبتليه ببعض ما يكره ،
وتتدخل بإرادتها فيما يريد وما لا يريد .

فلم يكن في وسعه أن يجهل منذ أقدم القدم أنه محدود الحرية ، مغلوب
الإرادة ، محتاج إلى رياضة القوى التي تحيط به وتملك إعطاء ومنحه تارة بالقرابين
والصلوات وتارة بالرق والتماويذ .

ينتظر المطر فلا يسقط المطر ، ويخرج إلى الصيد فيجده تارة على وفرة وتارة
على نزارة ، ولا يحده حيث ابتغاه تارات . فيعلم أنه خاضع لإرادة تقدر له نصيبه
من النجاح والخيبة ، ويعلم أن إرادته وحده ليست هي الشيء الوحيد فيما يشتهي
أو فيما يخشاه .

ذلك هو القدر في معناه الساذج القديم .

ولكنه قدر لا يستلزم في خلد الممجي الأول نظاما مرسوما لتدبير الأكوان
ولا خطة مقررة لتوجيه الإنسان . ذلك فهم للقدر لا يتأتى قبل فهم الكون أو فهم
الظواهر الطبيعية وما يربط بعضها ببعض من القوانين أو العلاقات .

وكل ما كان يستلزمه فهم القدر على النحو الذي تخيله الممجي الأول أنه
سيطرة مرهوبة تملك الإنعام والحرمان . وتتحكم في الإنسان تحكم القوى الذي

بعضى على هواه ، ولا يعرف قانونا يتبعه فيما ينكره أو فيما يرضاه .
وربما خطر للهمجى أن الأرباب أو الأرواح التى يبدوها تلتذ تسخيرهم وتخوفهم
ويحاول لها أن تذل وتعتز بقوتها عليه . فهو لا يعرف ما تريد ولا ما ينبغى أن تريد .
ولسكنه يعرف أنها فى حاجة إلى التمليق والمداينة^(١) والاسترضاء ، لتعطيه ما يريد .

ولما أدرك الإنسان شيئا من نظام الكون ترقى بالقدر من معنى الهوى
الجامع إلى معنى التنظيم والتدبير ، وأدخل فى سلطان القدر كل موجود فى الأرض
والسما ، ومنها الإنسان ، بل منها الآلهة والأرباب قبل الإنسان .
فالهنود الأقدمون كانوا يؤمنون بسيطرة « السكارما » أو القدر على الزمان
والمكان وعلى الخالق والخلق ، وأنه يعيد الكون مرة بعد مرة على نظام واحد
يتكرر فيه كل موجود من أكبر الكواكب إلى أصغر دقائق الأجسام .
ولا حيلة للقدر نفسه فى تغيير شيء من هذه الأشياء لأنه لا يعى ما يفعل بل يقع
منه القفل كما ينبغى أن يقع ولا بد له من الوقوع ، وكلما تمت دورة من دورات
الوجود كان تمامها نهاية الوجود وبداية الفناء ، ويبقى القدر مع هذا ليعيد الفناء .
وجودا متكررا متجددا على النحو الذى ابتدأ منه وانهى إليه .

والباليون كانوا كما نعلم أصحاب نجوم وأرصاد . فعرفوا الإيمان بالقدر على
ما يظهر من طريق الإيمان بالنجوم .
لأنهم آمنوا بسيطرة الكواكب على مقادير الأحياء ، وغير الأحياء ، فكل
مولود يولد فإنما تكون ولادته تحت طالع من الطوالع التى تتعلق بكوكب من
كواكب السماء . والأرض نفسها وجدت تحت طالع من هذه الطوالع زعموا أنه
طالع الشمس فى برج الحمل . ثم تقاسمت الكواكب خلائق الأرض وأيامها .

(١) المداينة : داهن صاحبه : غشه وأظهر له غير ما يخفيه .

ومواقيت الزرع والعمل فيها ، فلا يجرى في الأرض حدث من الأحداث إلا بحساب مرقوم في سجل الأفلاك والبروج .

وكانوا يمتقدون بالسعود والنحوس ، فمن النجوم ما يسعد ويمطر ومنها ما يشقى ويحرم . ولا مهرب للإنسان من طالع الذي يلاحقه بالسعد أو بالنحس مدى حياته ، ولكن المنجمين قد يملكون بحرى هذه الطوالع فيما لجونها بالحساب كما نعالج قوانين الطبيعة اليوم بما نعلم من أحوالها وما نملك من توجيه تلك الأحوال إلى جانب النفع دون جانب الإضرار .

ومن الراجح جدا أن القول بالثنوية — أو نسبة أقدار الوجود إلى مشيئة رَين اثنين — إنما كان حلا لمشكلة القدر عند حكماء المحوس الأقدمين ، بعد أن بلغوا بصفات الإله الأكبر مبلغا لا يوافق إرادة النقص ولا إرادة الشقاء . فجعلوا تقدير الخير لإله ، وتقدير الشر لإله . وقسموا العالم شطرين بين النور والظلام ، وبين الإيجاد والإفناء . وحدّوا قدرة الخير ليتجنبوا القول بأن إله الخير يريد الشر ويحريه في قضائه على العباد .

أما المصريون الأقدمون فكانوا وسطا بين الإيمان بحرية الإنسان والإيمان بسيطرة الأرباب . لأنهم آمنوا بالثواب والعقاب في العالم الآخر فكان إيمانهم هذا كالإيمان بأن الإنسان يعمل وأن الأرباب تتولى جزاءه على عمله بعد ذلك . فهي قادرة لا شك في قدرتها ، ولكن الإنسان قادر على أن يعمل ما يرضيها ويستحق ثوابها أو ما يفضيها ويستحق عقابها . وقد جاء في صلواتهم ما يدل على تصريف الآلهة حوال العالم وأسباب الحياة ولكن الكلام في التقدير عندهم أقل ما عرف في أديان الزمن القديم .

واقبس اليونان شيئاً من البابليين وشيثاً من المصريين : اقتبسوا انتيجم وطوالع الكواكب من بابل ، واقتبسوا عقيدة الثواب والعقاب من مصر ، ولكنهم لم يحفلوا — أو لم يستطيعوا أن يحفلوا — كما فعل المصريون بإعداد الأجساد للحياة الأخرى ، وتزويدها بما تحتاج إليه في تلك الحياة من مقومات البقاء وقد كان القدر عندهم غالباً على الآلهة والبشر على السواء ، وكانوا كثيراً ما يصورونه في أساطيرهم ورواياتهم غاشماً ظالماً يتجنى الذنوب على الناس ويستدرجهم إلى الزلل والفلط ليقع بهم ما يحلوه من العقاب ، وكانت عندهم للقمعة ربة يسونها «نمسيس» تأخذ الجار بذنب الجار وتقتص من الأبناء والأحفاد لجرائر الآباء والأجداد ، وتلاحقهم بالنفص ملاحقة اللدِّ والإصرار من مكان إلى مكان ، ومن جيل إلى جيل .

وكانت صورة « زيوس » رب الأرباب في شعر هوميروس أقرب إلى الجاح والكيد وإلى سوء النية الذي يغريه بإذلال البشر وترويعهم وأن ينفس عليهم حفولتهم ويردم إلى القناعة والصفار . ثم ترقى به الشاعر هزيرود إلى نمط من العدل في محاسبة الناس بميزان يزن الحساب في ميزان الحسنات والسيئات ، فيعطف على من أحسن ويسخط على من أساء



ولكن المساهمة في مسألة القضاء والقدر تُحسب لليونان في ميدان الفلسفة والتفكير ولا تحسب في ميدان الدين والعقيدة . لأنهم طرّقوا باب البحث في هذه المسألة فجاءوا بخلاصة الأقوال التي تلاحقت في مباحث الفلاسفة بدم إلى العصر الأخير ، ولا نعى باليونان هنا يونان السلالة والوطن ، وإنما نعى بهم كل من تشملهم الثقافة اليونانية في وطنهم وفي غيره من الأوطان .

وأول ما يتجه ذهن من الفلسفة اليونانية إلى رأى الحكيمين الكبيرين

(١) جرائر : جمع جريمة وهي الذنب والجناية . (٢) اللدّ : شصمة الخصومة .

الذين يحيطان بأطراف الموضوعات في أكثر مسائل التفكير . وهما أفلاطون
اللقب بالإلمى وأرسطو اللقب بالملم الأول .

فأفلاطون يتابع أستاذه سقراط بعض التابعة في نسبة الشر إلى الجهل وقلة
المعرفة ، ويرى أن الإنسان لا يختار الشر وهو يعرفه . بل يساق إليه بجهله أو بموارض
المرض والفساد فيه . ولكنه لا يساق إليه بتقدير الآلهة لأن الآلهة خير لا يصدر
عنها إلا الخير . وإنما يساق إليه باعتراض الكثافة المادية — أو الهوى — في
سبيل مطالبه الروحية ، وأن هذه الكثافة المادية لازمة — مع هذا — لتمحيص
الخير وتحقيق معناه . فإن الحياة الإنسانية التي تكون خيرة لأنها كذلك ولا يمكن
أن تكون غير ذلك ليست بخير يضبط عليه الإنسان . ولكنها تكون خيرة لما
فضل في خيرها إذا اعترضها الشر فجاهدته واتصرت عليه في هذه المجاهدة . فلا خير
في الدنيا إذا زال منها الشر بالنظر إلى الإنسان .

وكل شيء من أشياء هذا العالم له — في رأى أفلاطون — صورة مثالية أو صورة
كاملة في عقل الإله . فهذه الأشياء الوجودية في الحس هي محاولة لمحاكاة صورها
الخالدة التي لا نقص فيها . وإنما يشوبها النقص في عالم الحس لاعتراض المادّة
دون تحقيق الصورة المثلى . وقد تجرّى محاولة الخلق على أيدي أرواح ديون الله
في القدرة والخير فيظهر النقص في عملها لأنها لم تبلغ مع الإله كماله المطلق المنزه
عن الشرور .

فالشر موجود في هذا العالم ، ولكنه ليس من تقدير الإله . ووجوده لازم
مع وجود الخير لأن الخير الاضطرارى لا قيمة له ولا دلالة فيه على فضيلة فاعله .
وحرية الإنسان في طلب الكمال لا يحدها قدر مقدور من الإله الأعظم ، بل تحدّها
عوائق الكثافة المادية أو الهوى ، وهي كذلك عائق في سبيل تحقيق الكمال
الذي يريد الله .

ومذهب أرسطو في القدر يلائم مذهبه في صفة الإله . فإن إله أرسطو بمعزل عن الكون وعن كل ما فيه من حي وجاد . فلا يقدر له أسرا ولا التقدير من شأنه الذي يوافق صفة الكمال المطلق في رأى العلم الأول . لأن الكمال المطلق الكمال لا يحتاج إلى شيء غير ذاته ، فلا يريد شيئا ولا يفكر في شيء . غير تلك الذات . وما كانت علاقة الإله بالكون إلا علاقة المحرك الأول الذي لا يتحرك . لأنه لو تحرك للزم أن نبحث عن مبدأ حركته وسببها وغايتها منها ، وكل أولئك لا يتفق عند أرسطو مع صفات الكائن الكامل الذي لا بداية له ولا نهاية ، ولا غاية له من وراء عمل عمله . بل لا عمل له غير أن يعقل ذاته في نعيم سرمدي لا يعرفه العاملون . لأن العمل حركة واختلاف من حال إلى حال . ولا اختلاف في طبيعة الكائن الذي بلغ التمام في أحسن الأحوال . وليس المراد بأنه هو المحرك الأول أنه عمل شيئاً لتحريك جميع هذه التحركات ، وإنما المراد به أنه مصدر العقل وأن العقل يوحى إلى الأشياء أن تنسأى إلى مصدرها فتتحرك من صورة إلى صورة في طلب الكمال ، لأنها هي المحتاجة إلى الحركة واستكمال الصور في ارتقائها ، دون صاحب الصورة المثل أو الصورة المحض التي لا تتمزج بالهيولى أى امتزاج .

ومذهب أرسطو في القدر يلائم هذا المذهب في صورة الإله . فلا قدر هناك ولا تقدير ، وكل إنسان حراً فيما يختاره لنفسه ، فإن لم يستطع أن يفعل فهو على الأقل مستطيع أن يمتنع . وغاية الإنسان وغير الإنسان من هذه الكائنات أن تحقق ما يبنى لوجودها على الوجه الذي يناسب ذلك الوجود .



ولفلاسفة اليونان — غير أفلاطون وأرسطو — مذاهب في القدر تتراوح بين مذهب الجبر ومذهب الحرية . وتتوسط بينهما أحياناً في القول بالاضطرار أو القول بالاختيار .

فنسند ديمقريطس أن الموجودات كلها تتألف من الذرات ، وأن الإنسان مثلها ذرات تتألف فيحيا ، وتندثر فيموت .

وعند هيرقليطس أن النظام قوام الأشياء وأن الاختلاف ضرورة من ضرورات النظام ، وأن العدل في طبيعة الوجود يعود بالأشياء إلى قوامها كلها طغى مزاج منها على مزاج ، وأن الشر من صفات الأجزاء وليس من صفات السكل المحيط بجميع هذه الأجزاء . فيخضع الإنسان له لأنه جزء ناقص لا فكاك له من ضريبة النقص الحقيق به وبفسيره ، ولا حيلة له في ذلك ولا للإله أو « الكلمة » التي ترادف عنده معنى الإله . ولكنها تطرد مع قضاء النظام الشامل وتجري معه مجراها ، إلى أن يدركها الاختلال فيردها سواء العدل إلى الاعتدال .

وعند فيثاغوراس كل شيء محسوب ، لأن العدد هو قوام الوجود . فما من صفة نصف بها الموجودات إلا تراها مفارقة لها في طور من أطوارها . ما عدا العدد فهو الصفة التي لا تفارق موجودا من الموجودات في طور من الأطوار . ولا يتضح رأى فيثاغوراس فيمن يحسب الحساب لتكوين هذه الأعداد ، ولكنه مقارب لمذهب أهل الهند في تعليق كل شيء بالحساب السرمدي أو القانون الأبدي المسمى عندهم « بالكازما » كما تقدم . ومرجهه إليهم في مسألة القدر كمرجهه إليهم في مذهبه كله على التعميم .

وعند زينون وأتباعه الرواقيين أن الناموس يقضى قضاءه في جميع المخلوقات ، فقولهم بالجبر أرجح جدا من قولهم بالاختيار .

وعند أبيقور أن الذرات هي قوام الموجودات ، وأن الذرات إذا تراكبت في روح الإنسان ملك بعض الحرية التي لا يملكها الجاد . لأن ذرات الروح اللطيف من ذرات الجسم الجاد وأقدر منها على التصرف والاختيار . ولكن الألهة لا تقدر للناس عند الأبيقوريين . لأنها سعيدة في سمواتها ولا حاجة بالسعيد إلى

التفكير في نفسه ولا في غيره . أما القدر الأعْمى كما تمثله أساطير اليونان فهو عند أبيقور خرافة أصعب على التصديق من خرافات الأسماخ والغيلان . فهناك قدر في النظام لا يأتي من الأبواب ولا من ربة القضاء الأعْمى . ولكنه يأتي من طبيعة الأشياء بمقدار ما فيها من تناسق الأجزاء .

وأهم الفلاسفة بعد أفلاطون وأرسطو رأياً في موضوع القضاء والقدر هو بلا ريب أفلوطين ، إمام الإفلاطونية الحديثة الذي ولد بأقلم أسبوط واستفاد معظم دراساته من مدرسة الاسكندرية . وإنما بهم رأى أفلوطين في هذا الموضوع لأنه على اتصال شديد بالمذاهب الدينية ومذاهب التصوف على الخصوص بين أصحاب الأديان .

ويؤخذ من أقوال أفلوطين المتعددة أن الإنسان في حياته الأرضية خاضع لقضاء سابق من أزل الأزال ، وأنه يعاد إلى الحياة مراراً كثيرة ويجزى في كل مرة على أعماله في حياته السابقة جزاء العين بالعين والسن بالسن والمثل بالمثل قيد الشجرة في كل جليل ودقيق . فمن ههنا عين إنسان فقتت عينه في دور من أدوار الحياة المتلاحقة في عالم الجسد . ومن ضرب أمه عاد إلى الحياة في جسد امرأة وولد له البنون واقتص منه أحدهم بضربه كنتك الضربة ، يكفر بها عما جناه .

ولكن من الذي يقدّر هذا القدر ويكتبه في سجله للحساب والقصاص ؟ ليس هو الإله الأحد . لأن مذهب أفلوطين في الإله على غرار مذهب أرسطو في التنزيه والتجريد ، ويتجاوزه كثيراً في عزل الوجود الإلهي عن هذا الوجود المحسوس .

فصند أفلوطين أن « الأحد » أرفع من الوجود ، وأرفع من الوعي ، وأرفع من

التقدير ، وأنه لا يحس ذاته لأنه واحد لا يتجزأ ، فلا يكون فيه بعض يتأمل بعضاً ، كما يحدث في حالة الإحساس .

وعنده أن المادة أو الهوى لا تمقل ولا تقدر ، ولا تقيم ميزان الحساب .
فإذا أردنا أن نسمي التقدر في مذهب أفلاطون باسم مطابق لمراده فهو على الأصح قدر الضرورة التي لا يحصى عنها في عالم الأرواح ، أو في عالم الأجساد .
فإن خلق يصدر من الله ضرورة لأن الخالق يفيض بالإنعام ، ضرورة من ضرورات الخير التي لا تنفصل عن آثارها ، ولا بد لها من أثر .

والأرواح تصدر من الخالق ضرورة ، على طبقات تتعالى وتتداني ، على حسب اقترابها من مصدرها الأصيل

وكل روح يتصل بالمادة حتماً ، لأنه يقتبس طبيعة الخلق من مصدره الأول ،
فيستزج بالمادة ، ليحكم فيها قدرة الخالق على الإعطاء والإنعام والتكوين .
ومنى اتصل بالمادة فهو يغالبا وتغالبه ، وينتصر عليها أو تنتصر عليه .

فإذا غلبها ارتفع حتماً في معارج الروح ، وإذا غلبته بقى حتماً في إرهاب الهوى
وحدث له حتماً ما يحدث لكل روح وهوى في مثل ذلك المزيج ، كما يحدث
التحول حتماً في مزيج العناصر المادية ، كلما امتزجت على نحو مقدور .

ومن المناسب أن نستطرد في تلخيص آراء الفلاسفة في التقدير من ذلك العصر
إلى العصر الحديث ، قبل أن تنتقل إلى مذاهب الأديان ومذاهب العلماء الذين
عرضوا للسألة من جانب العلوم الطبيعية كما عُرِفَت في القرن العشرين .

وتتخطى هنا الفلاسفة الدينيين لنعود إليهم بعد الكلام على مذاهب الأديان .
وسدأ بالفلاسفة الذين عرضوا للسألة من جانب المبحث الفلسفي بمعدل عن
المذاهب الدينية

فالفيلسوف الإنجليزى « توماس هوب » يرى أن الإنسان يعمل ما يريد . ولكنه لا يريد ما يريد . بل يريد ما فرضته عليه الوراثة ، وطبيعة البيئة ، وعادات المكان والزمان . فهو بين الرغبة والامتناع يقدم أو يحجم ، وكل إقدام أو إحجام فله باعث مفروض عليه . وما الإرادة إلا الرغبة الأخيرة من هذه الرغبات تأتى فى النهاية مسبوقة بأسباب بعد أسباب .

والفيلسوف الفرنسى « ديكارت » يقول إن الجسد محكوم بقوانين الطبيعة كسائر الأجسام المادية ، ولكن الروح طليقة من سلطان هذه القوانين ، وعليها أن تجاهد الجسد ، وتلتصق بالهوى من الله بالمعرفة والقداسة فى هذا الجهاد . ومن تلاميذه من يقول : إن الإنسان حر فى كل فعل من أفعاله ، ولكن الله يعلم منذ الأزل ما سيفعله كل إنسان ، لأنه عليم خبير .

ويرى سبنوزا أن كل شيء يقع فى الدنيا فلا بد أن يقع كما وقع ، ولا يتخيل العقل وقوعه على نحو آخر . لأن كل شيء يصدر من طبيعة « الجوهر السرمضى » وهو الله .

وما فى الدنيا من خير وشر على السواء هو من إرادة الله . ولكنه يبدو لنا شرا لأننا محدودون ، ننقص من ناحية ، وتلقى الشر من حيث ننقص . أما الجوهر السرمضى فلا يعرض له النقص ولا تتصل به الأشياء إلا على وجه الكمال .

ومذهب لينتز يوافق مذهب المروف عن الوحدات . فكل موجود فى الكون « وحدة » مستقلة لا تتأثر بوحدة أخرى . ولكنها قد تتفق فى الحركة كما تتفق الساعات فى الإشارة إلى الوقت ، دون أن تتأثر ساعة منها بغيرها . وكل وحدة من هذه الوحدات : فعلى معنوية على ذاتها ، محاكية فى وجودها للوجود الأعلى : وهو الله . . . ولكنها تتفاوت فى الكمال على حسب التفاوت فى هذه المحاكاة . فإذا أصابها النقص فهو يصيبها من داخلها ولا يصيبها مما هو خارج عنها .

وهي من مناطق قضائها وقدرها بغير سلطان عليها من سائر الوجودات ، وكل ما هنالك أن الشر يعرض لها لأنها ناقصة ، ويقل فيها كلما زاد نصيبها في محاكاة الله .
والفيلسوف الألماني الكبير « عمانوئيل كانت » يقرر ضرورة الأسباب في عالم التجارب المحسوسة . ولكنه يرى هنالك عالماً أعلى من عالم المحسوس : هو عالم الحقائق الأدبية . وحرية الإرادة حقيقة من هذه الحقائق عند الفيلسوف ...
فإن لم نجد لها برهاناً من ترابط الأسباب في التجارب الحسية فيكفي أن نعلم أن الإيمان بحرية الإرادة لازم لتحرير الأخلاق البشرية والتكاليف الأدبية ، ولزومه هذا هو أقوى دليل نستمده من الحس على صدق الإيمان بها ، ووجوب العمل على مقتضى هذا الإيمان .

ويتلخص مذهب هيجل كله في الفلسفة التاريخية التي تقرر « أن تاريخ العالم بأكمله إنما هو ترويض الإرادة الطبيعية الجامعة حتى تخضع من ثم لقاعدة كونية عامة تتولد منها الحرية الذاتية » .

فالتقوى الطبيعية جامعة لا تعرف الحدود ، وخضوع هذه القوى لقاعدة عامة هو الذي يكف هذا الجراح ، ويخلق الحرية الأدبية . وغوى ذلك أن الإنسان مسوق إلى الحرية بسلطان ذلك القانون . فهو يتلقى الحرية نفسها من طريق الاضطرار .

ويقوم مذهب شوبنهاور على الإرادة والفكرة . ولكن الإرادة عنده هي مصدر الشر كله في الكون وفي الإنسان ، والإرادة في الكون توحى إلى إرادة الإنسان أن يستأثر لنفسه بالتمتع ويماني ما يمانيه من الطلب والكفاح . ولا يزال أسيراً لهذه الإرادة التي تبزله عن كل ما حوله حتى يخلص إلى عالم الفكرة فينجو من الأثرة الفردية ، وينتقل إلى عالم الكينية و « الموم » الذي لا تنازع فيه بين أجزاء وأجزاء ، ولا بين إرادة وإرادة .

فكلما كانت هناك إرادة فهناك شر . وكل تقدير في رأيه فهو على هذا تقدير
شروع لا يتأتى الفكك منه بغير الخروج من عالم التقدير .

ولا يزال فلاسفة العصر يخوضون في مباحث هذا الموضوع على تفاوت كبير
بين القول بالجبر ، والقول بالحرية الإنسانية ، ومنهم من يقول بأن الإنسان يشترك
في التقدير ، ويخضع له ، لأنه جزء من عناصر الطبيعة التي تفعل فعلها في الأحداث
الكونية ، ولا يقتصر أمرها كله على الانفعال .

ولكن الفلسفة لا تستأثر بمباحث هذا الموضوع في القرون الأخيرة . لأن
نهضة العلوم الطبيعية قد أدخلت هذه المباحث في نطاقها ، ولا سيما علم النفس الذي
يعتمد على تجارب تلك العلوم .

وقد كان أول مدخل للعلوم الطبيعية في هذه المباحث الفلسفية من جانب علم
الفلك ، أو جانب الرياضة على الإجمال ، بعد القول بدوران الأرض حول الشمس
واعتبارها سياراً من السيارات الشمسية يجرى عليها ما يجرى على غيرها من أفلاك
السماء ، ولا تخص بالوقوف في مركز الكون كله سواء في المكان أو في جلالة
الشأن وحساب الخلق والتقدير .

فأخذ العلماء منذ القرن السادس عشر يقررون أن « القانون الآلى » هو
ملاك النظام في هذا الوجود ، وأن هذا القانون عام شامل لا يأخذ باختلاف
ولا استثناء . فلا محل فيه لتصرف الأقدار بالتبديل والتحويل .

ولكن « القانون الآلى » مع هذا لم يبطل القول بالصناية الإلهية أو بالتقدير
الإلهي عند المؤمنين من العلماء الرياضيين أو الطبيعيين الذين يقبلون القول بالنظم
الإلهية ، والقوانين الشاملة لفلك الأرض وسائر الأفلاك .

فكان ديكرت يفصل بين عالم المادة وعالم الروح ، ويرجع بقوانين الكون

الحسنى إلى المادة والحركة ، ولكنه يعزل عالم الروح عن سلطان هذه القوانين .
وكان نيوتن يفسر حركات الأفلاك بقانون الجاذبية وبعض قوانين الحركة
ولكنه يسمي الجاذبية نفسها روحا Spirit تسرى بين الأجرام مريان الأرواح
الخفية ، وإن كانت لها آثار تقدر وتقاس .

ولما ظهر علم النفس على النهج الحديث لم يحسم هذا الخلاف بين الجبر
والحرية الإنسانية .

فالقائلون بالمادة وحدها قالوا : إن أعمال الإنسان كلها آلية يستطاع تفسيرها
بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاقه ، ولا فرق في أساس هذا التفسير بين تصرف
الإنسان وتصرف الحيوان .

والقائلون بالعقل أنكروا إمكان تفسير الظواهر العقلية كلها بالحركات الآلية
التي تعمل في الأجسام ، وقالوا بجزرية العقل أو بجزرية الإرادة الإنسانية في كثير
من الأعمال .

وحلت الحتمية الحديثة Determinism محل الجبرية القديمة Fatalism في
اصطلاح العلماء .

فالقائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الآلية وحدها ولا يؤمنون
بارادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل .

ومن ثم أصبح القول بالحتمية مناقضا للقول بالجبرية في كلام علماء الأديان .
لأن الجبرية تهمس الإرادة كلها في الإله المعبود . أما الحتمية فهي على الأقل
لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود .

وتماقت السكشوف في ميادين العلوم الطبيعية وكل منها يرجع إلى قانون
يزعم أصحابه أنه صالح لتفسير كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة بشرح حاجة على الإطلاق
إلى مدد مما وراء الطبيعة ، ولا فرق في ذلك بين ظواهر المادة المضوية ، وظواهر

المادة غير العضوية ، أو بين الحى والجداد . فكان كل كشف من هذه الكشوف المتعاقبة يرجح بكفة الحتمية على كفة الاختيار من جانب الله ، أو من جانب الإنسان .

ثم تقدمت الكشوف الذرية فى أوائل القرن العشرين .
فإذا بكشف منها يضرب الحتمية ضربة قاسمة ، ويفتح الباب واسماً للقول بالحرية والاختيار .

وذلك هو الكشف الذى جاء به العالم الدنمركى نيلز بوهر Niels Bohr صاحب جائزة نوبل للعلوم فى سنة ١٩٢٢ .

فن المعلوم أن الذرة قد وصفت فى أقوال العلماء الطبيعيين بأنها منظومة كالمنظومة الشمسية تشتمل على نواة كالشمس وكهارب تدور فى فلك النواة كما تدور السيارات على وجه التمثيل والتقريب ، وأن الإشعاع إنما يحدث من انتقال كهرب من فلك عامل إلى فلك آخر أقل منه عملاً أو أقل منه فى الطاقة على حسب تمثيل الطبيعيين .

لجاء بوهر وقرر أن الكهرب ينتقل من فلك إلى فلك بغير قانون معلوم ، وأن ألوف التقلبات لا يشبه بعضها بعضاً ولا يمكن التنبؤ عن وقوعها ولا عن سبب وقوعها على أى أساس يمكن أن يسمى باسم القانون المطرد للماد .

وجاء بعده أوجست هيزنبرج العالم الجرمانى صاحب جائزة نوبل فى سنة ١٩٣٢ فذهب فى إنكار الحتمية مذهباً أبدياً من هذا وأفضل فى إثارة الشكوك القوية من حولها ، فقرر أن التجارب الطبيعية لا تتشابه على الإطلاق ، ولا تأتى نتيجة منها وفاقاً للتجربة الأخرى تمام الموافقة ، ولو اتحدت الآلات والظروف .
وسمى مذهب هذا « باللاحتمية » Indeterminacy لأنه ناقض به قول الحتميين

كل للناقضة في صميم تركيب المادة ، وهو تركيب الذرة وحركة الإشعاع .
وبلغ من وثوق بعض العلماء بصحة هذه التجارب أن عالمًا كبيرًا كالسير
آرثر أدنجتون أعلن أن الأمر فيها قلما يحتمل الخلاف ، فقال « لا أعتقد أن هناك
انقسامًا ذا بال في رأى القائلين بهبوط مذهب الحتمية . فإن كان هناك انقسام
في هذا الصدد بين المشتغلين بالعلوم فإنما هو انقسام الراضين والآسفين . فأما
الآسفون فهم بطبيعة الحال يرجون أن تعود الحتمية إلى مثل مكانها الذى كانت
تشغله في العلوم الطبيعية ، ولعلهم لا يرجون المستحيل ، ولكنى لا أرى سببًا
لتوقع رجوعها في أى شكل وعلى أية صورة » .

ويضاف إلى هذا جميعه أن المادة كلها قد انتهت إلى إشعاع ، وأن الإشعاع
أوشك أن يدخل في حساب الحركة المجردة التى يرصد جانبٌ منها بالحساب ويدق
جانبا الأكبر عن الحساب والتخمين .



فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تتفرد بتفسير كل سر من أسرار
الطبيعة وكل حركة من حركات الأجسام ، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع
كبير للاختيار في أصفر الثورات فضلا عن أعظم الأجرام ، وهى لا تمنع المؤمن أن
يقول مع العلم كما يقول مع الدين « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » وليس معنى
هذا أن السكون يجرى على غير نظام ، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا
يفلق الباب على الإيمان .



وإلى هنا ندع العلم والفلسفة في موقفهما الأخير من مسألة القدر ، ونعود إلى

إجمال هذه المسألة كما عرضت في الأدیان الکتابیة ، وهی الموسویة
والمسیحیة والإسلام .

فالكلام على التقدير الإلهي قديم في الكتب اليهودية ، وردت الإشارة
إليه من أول الأسفار الممتدة إلى آخرها ، ولكن على درجات في أساليب
التقدير تختلف باختلاف الصورة التي كانوا يفرضونها للإله ، أو باختلاف
نصيبه عندهم من عظمة المشيئة ، وعظمة القدرة ، وعظمة الصفات .

وكانت الصورة الأولى للإله عندهم صورة المالك المطلق الذي يريد أن
يشتأثر نفسه بالمعرفة والخلود والسلطان ، ويكره من الإنسان أن يقاسم إلى
منازعة في هذه الصفات ، فيبتليه بالمجز والحمران ويمجد من حظوظه
في النعمة والحياة .

فالنوع الإنساني على هذه الصورة رعية متردون يخضعون للقوة ويتصلصون
منها بالحيلة والعصيان ، كما وجدوا لهم سبيلا إلى التملص والاحتيايل .
وعلى هذه الصورة وقعت الخطايا الأولى التي جرت عليهم غضب الله وحرمتهم
نعمة الخلود ، وهى الأكل من الشجرة ، والعيث في الأرض بالفساد .

وقد غضب الله كما جاء في سفر التكوين لأن الإنسان أكل من الشجرة التي
نهى عنها ، وهى شجرة معرفة الخير والشر . أو شجرة المعرفة الإلهية فقال الرب الإله :
« هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر والآن له يد يده وبأخذ
من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد ... »

ومن هنا حاققت اللعنة بالإنسان لأنه أكل من الشجرة ، وبالمرأة لأنها
استمعت إلى غواية الحية ، وبالحية لأنها سولت لها هذا العصيان . وكان قضاء
مبرما على نوع الإنسان كله بعد آدم . فقال الرب الإله للحية : « لأنك فعلت هذا

ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية ، على بطنك نسمين وترابا تأكلين كل أيام حياتك ، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسليها : هو يسحق رأسك وأنت نسمقين عقبه . وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك ، بالوجع تلدين أولادا ، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك ، وقال لآدم : لأنك سمعت لقول إمرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا لا تأكل منها ، ملعونة الأرض بسببك . بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ... يعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها ، لأنك تراب وإلى تراب تعود .

ولم يكن الإنسان بالمتنرد الوحيد على إرادة الله . فإن أبناء الله سكان السماء ويراد بهم الملائكة — نظروا إلى بنات الناس فرأوا أنهن حسنات فأتخذوا منهن نساء ، وغضب الرب فقال : « لا يدين روعي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه . هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرون سنة » .

وبعد ذلك أيضاً « دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولادا ، وهؤلاء هم الجبابرة المشهورون ... » فرأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض ، وأن تصورات أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم . فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض ، وتأسف قلبه . فقال الرب اخم عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقت : الإنسان مع بهائم وديابات وطيور السماء لأنني حزنت أنني عملته . وأما نوح فوجد نعمة في عين الرب » .

ويمكن أن يقال على هذا أن الخليقة الكبرى هي طموح الإنسان إلى العلم والخلود اللذين استأثر بهما الله . فأنه على هذه الصورة مالك يكره من رعاياه أن ينفوسوا عليه أسرار الحكم والبقاء ، وهو يملك التقدير والتدبير ، ولكن كما يملك الحاكم فرض الشرائع وفرض الجزاء والعقاب ، وقد يراجع نفسه فيما قضاه فيبطله

ويلغيه ويندم عليه ، كما يفعل الملوك في سياسة الرعايا المحكومين .
وقد جاء في الأسفار المتعددة كلام صريح عن تقسيم المخطوط بين الآحاد
وبين الشعوب من قبل الميلاد . فن ذلك تمييز بني إسرائيل على غيرهم وتمييز
يعقوب على عيسى ، وذرية يعقوب على ذرية عيسى ، وكلاهما جنيت في بطن
أمه ... « وتزاحم الولدان في بطنها ... فضت تسأل الرب ، فقال لها الرب : في
بطنك أمتان ، ومن أحشائك يفترق شعبان ، شعب يقوى على شعب ، وكبير
يستعبده صغير » .

وترقى الرعايا والأنبياء في فهم عظمة الله . فدعا أشعيا إلى عبادة الله الذي علم
الأشياء منذ القدم وهو « المظهر منذ البدء بالآخر » .

ولكن « القدر » لم يزل عند بني إسرائيل مشيئة حاكم بأسر ويدعى ويرجع
عما أمر به وقضاه ، ولم يفهموا القدر قط على أنه نظام شامل للوجود محيط بالأكون ،
لا يكل عملا من أعماله إلى النيب المجهول ، لميض في بعد ذلك أو يرجع عنه
رجوع الندم وخطأ الحساب .

ففي كتاب أشعيا يوصف الله بأنه جابل الإنسان ، ويعنى الإنسان من
مراجته في قضائه ، لأنه « خرف بين أخزاف الأرض . هل يقول الطين لجابله
ماذا تصنع ؟ أو يقول علك ليس له يدان ؟ » .

ولكن هذا الخرف يجبل ويماد جيله ولا يستقر رأى الخراف على حفظه
أو تحطيمه . فيحطم بعد حفظ ويحفظ بعد تحطيم . وكذلك قال أرميا : « قم ازل
إلى بيت القخارى وهناك اسمع كلامي . فترلت إلى بيت القخارى إذا هو يصنع عملا
على الدولاب . قسد الوعاء الذي كان يصنعه من الطين بيد القخارى ، فساد وعمله
وعاء آخر كما حسن في عين القخارى أن يصنعه . فساد إلى كلام الرب قائلا :
أما أستطيع أن أصنع بكم كهذا بيدي يا بيت إسرائيل . يقول الرب هو ذا كالطين

بين الفخار أنتم كهذا يابدى يا بيت إسرائيل ، تارة أنكم على أمة وعلى مملكة بالقلم والمدم والإهلاك ، فتجمع تلك الأمة التي تكلمت عليها عن شرها ، فأندم على الشر الذى قصدت أن أصنع بها ، وتارة أنكم على أمة وعلى مملكة بالبناء والفرس ففعل الشر فى عيني فلا تسمع لصوتي : فأندم على الخير الذى قلت أنى أحسن إليها به .



وربما حسن لليهود أن يشتبوا بفهم القدر الإلهى على هذه الصورة ، لأنهم علقوا آمالهم كلها فى الخلاص على « إله » يتحيز لهم ، ويتحول من الغضب إلى الرضا ، لإيقاظهم من سطوة أعدائهم . فأصروا على تصوير القدر لأنفسهم بهذه الصورة ، على الرغم من تقدم العقيدة الإلهية فى عهد الفلسفة وعهد الديانات السرية . وقد أراحهم هذا الفهم من مشكلة القضاء والقدر عند أصحاب الديانات الأخرى ، لأن المشكلة إنما تأتى من محاولة التوفيق بين إرادة إلهية ، محيطة بكل شئ مقدرة لكل حساب ، وبين فعل الإنسان للشر طوعا لتلك الإرادة . فإذا آمن الإنسان بالله يمكن أن يقابله الإنسان بالطاعة والمصيان ، ويمكن مع هذا أن يعدل عن العقاب إلى الثواب ، وعن الثواب إلى العقاب ، فلا مشكلة هناك ولا موجب من ثم لمحاولة التوفيق بين إحاطة القدر بكل كبيرة وصغيرة ، وبين حرية الإنسان .

ولهذا سهل على رجل مثل يوسفوس أن يقول « إن الأمور كلها تجري بقدر مقدور ولكنه لا ينتزع من الإنسان حريته فى فعل ما يختار . لأن الله أيضاً شاء أن يمزج بين القدر ، ومشية الإنسان ليتاح له عمل الخير والشر كما يريد » . وهذا بطبيعة الحال غوى العقيدة الإسرائيلية من بدايتها الأولى . وهو غير المعنى الذى تصوره فيلسوف الإسرائيلي الذى نشأ فى الإسكندرية بواقتبس عقيدته من الفلسفة وأسرار الديانة المصرية . فإنه يمتزج بالشر فى الوجود

ولكنه يرجع به إلى امتزاج الروح بالمادة ومغالبة الحرية بضرورات الهيولى الجسدية . فهو يتنقل للسألة من صورة الحاكم والمحكوم إلى صورة البدأين المختلفين ، اللذين يقومان على اختلاف العقل والهيولى . ومهما يكن من تشابه بين الرأيين فى النتيجة الظاهرة فالمصدر الذى يصدران عنه على أبعد ما يكون المصدران للتعارضان .



ثم بدأت الدعوة للمسيحية فى عصر فيلون ويوسفوس . وذكر السيد المسيح الأرواح الشريرة التى تسكن جسد الإنسان ، ولكنه لم يذكر قط شيئاً يدل على أصول الشر التى وردت فى الكتب الإسرائيلية الأولى . وإعنا فصلت العقائد القانون الإلهى والخطيئة الإنسانية والكفارة عن هذه الخطيئة على لسان « بولس » الرسول فى عظاته ومحاوراته ، ولا سيما رسالته للصلفة إلى أهل رومية .

فى تلك الرسالة يقرر « بولس » الرسول أن أصل الشر فى الإنسان هو عصيان آدم أسره وأكله من الشجرة المحرمة ، وأن الإنسان يعمل الشر لورائته هذه الخطيئة من أبيه ، ولا كفارة لها غير الموت الذى يحل الجسد منها ولكنه لا يحل الروح إلا بكفارة أخرى : هى كفارة السيد المسيح . فالذين يؤمنون بهذه الكفارة يستحقون الحياة الأبدية ، ولكنه لا يقصر ذلك على اليهود أو بنى إسرائيل ، بل يعم به أبناء آدم وحواء أجمعين . فكل وارث للخطيئة يشمله الخلاص بالنعمة الإلهية . وقضاء الله وحده هو الذى يفصل بين الأشرار والأخيار ، وهو الذى يختار المباد للخلاص الأبدى أو للهلاك الدائم كما يشاء .

وقد عاد بولس فى هذه الرسالة إلى مثل الخنزف والخراف لىنبى النظم عن إرادة الله تعالى — فماذا نقول ؟ أعمل عند الله ظلماً ؟ حاش لله . لأنه يقول لموسى

أرحم من أرحم وأتراف على من أتراف . فإذا ليس الأمر لمن يشاء أو لمن يسعى بل الله الذي يرحم . . . ومن أنت أيها الإنسان حتى تجاوب الله ؟ أعمل الجبلة تقول لجبابها ماذا صنعتني هكذا ؟ أليس للخراف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان ، فإذا إن كان الله — وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمال بأناة كثيرة آنية غضب مهياة للهلاك . ولكي يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . . . ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضا كما يقول في هوشع أيضا سادعو الذي ليس شعبي شعبي والتي ليست محبوبة محبوبة » .

ولكن المسيحية ظهر فيها بعد بولس الرسول طائفتان من المدافعين عن عقائدها وقضاياها — هما طائفة المجادلين ، وطائفة المسوغين أو المعتدلين .

فانصرف المجادلون أو كادوا إلى مناقشة أبناء الأمم الأخرى ، وانصرف المسوغون أو كادوا إلى مناقشة اليهود والمعتزعين من المسيحيين .

وكانت أكبر حجة للمجادلين أن الله الكامل لا يسأل عن الشر ولا يحبهُ وأن الإنسان إذن هو مصدر الخطيئة وعليه وزر جزائها .

وكانت أكبر حجة للمسوغين على مثال ما تقدم في رسالة بولس الرسول وهو الرجوع إلى الأقوال للشبهة لعقائد المسيحيين في كتب أنبياء بني إسرائيل .

ووجد مع هذا من الآباء المسيحيين من أنكروا رثة الخطيئة ، وقرروا أن الموت نتيجة طبيعية للحياة ، وأن الإنسان يموت ولو لم تقع خطيئة آدم ، وأن باب الخلاص مفتوح لكل من تلقى نعمة السماء ، وآمن بالسيد المسيح . وأشهر هؤلاء القس البريطاني « بلاجيوس » الذي نشأ في أواخر القرن الرابع ، وتنقل بين رومة وإفريقية الشمالية وفلسطين . ونادى بدعوته في كل مكان فأنكرتها مجامع

المسيحية كلها في ذلك الحين ، ومنها مجمع قراطجنة ومجمع مليف ومجمع أفسس الثالث الذى ختم القرار في هذه المسائل سنة ٤٣١ .

وعلى هذا أصبح من الباطل في عرف أصحاب تلك المجمع أن يؤمن المسيحي بأن (١) آدم كان سيموت ولو لم يخطئ* و (٢) بأن خطيئة آدم أصابته وحده ، ولم تورث بعده في سلالة البشرية و (٣) بأن الأطفال المولودين لهم من البراءة ما كان لآدم قبل اقرار الخطيئة و (٤) بأن أبناء آدم جميعا يستحقون البعث المجرد بعبث السيد المسيح و (٥) بأن الأطفال يستحقون الحياة الأبدية بغير عماد و (٦) بأن الإنسان قد يخلو من الخطيئة باتباع الوصايا الصالحة ، واجتناب الخطايا المتنوعة

وقد أصدرت هذه المجمع قرارها في عصر القديس أغسطين القيلسوف المسيحي المشهور ، ولم يشهد واحدا منها ، ولكنه أقرها جميعا على ما ذهبت إليه ، وألف كتابه عن « عقاب الخطيئة وغفرانها » لتوضيح الفكرة من ناحية الدين ومن ناحية الفلسفة . وخلصها أن آدم كان حرا في مشيئة قفاده هذه الحرية إلى الخطيئة ، وأن أبناءه ورثوا عنه الخطيئة ، ولكن الدل الإلهي لم يحرمهم وسيلة الخلاص منها ، وهي كفارة الصليب .

وليس اعتقاد ذلك بالسهل على ذهن التلسفي ولو كان له إيمان كإيمان القديس « أغسطين » ... فلم يزل يلقى من جراء التفكير في هذا الاعتقاد أو في هذه العقدة عنتا شديدا عبر عنه في كتاب الاعترافات حيث قال « ولكنني إلى ذلك الحين — وإن كنت أومن بأنك أنت يا ربنا الإله الحق الذى لم يخلق أرواحنا نجس ، بل خلق أجسادنا ، ولم يخلق أرواحنا وأجسادنا نجس بل خلق جميع الكائنات وجميع الأشياء منزها عن النقص والتبدل ، وعن كل اختلاف وتحول . إلا أنني لم أكن أفهم بغير مشقة أو غموض سبب وجود الشر في العالم . وأرهقت نفسي لكي أفهه ما كنت قد سمعته من أن الإرادة الحرة كانت

هى سبب العمل السيئ منا وهى سبب آلامنا وأوجاعنا فلم أقدر على إدراك ذلك
إدراكا جليا لا يشوبه الغموض . وكما حاولت أن أنشل نفسى وارتفع برؤى من
تلك الهاوية عدت إليها ففرقت فيها ، ثم أكرر المحاولة وأكرر العودة إليها .
ولكن هذه الجهود رفعتنى قليلا إلى ضيائك حتى عرفت أننى أريد كما أننى أحييا
وأنى عندما أقبل شيئا أو أرفضه فإنما أنا نفسى الذى أقبل أو أرفض ولا أحد
سواى . وبدا لى حينئذ أن هذا هو سبب الخطيئة . وكل ماصنمته على خلاف
مشيئى أدركت إذن أننى أحتمله أكثر مما أفعله ، وأنه ليس فى الواقع غلطى
بل عقابى . وأرى لذلك معقولا به أننى لم أعاقب ظلما وبغير جريمة — إلا أننى
أؤوب فأقول — ومن الذى خلقنى هكذا ؟ أليس هو الله الذى لا يوصف بأنه كريم
فحسب بل هو الكرم المحض والخير كله ؟ فمن أين لى إذن أن أريد الشر
ولا أريد الخير فأعاقب عدلا بهذا ؟ من أودع ذلك طبعى وغرس فيها بذور
المرارة وقد خلقت بيد الله الحلو الذى لا سرامة فيه ؟ وإن كان الشيطان هو السبب
فمن أين أتى الشيطان ؟ وإن كان ذلك الشيطان أيضا قد انحدر بطبيعته السيئة من
ملك كريم إلى شيطان رجيم فمن أين جاءت تلك المشيئة السيئة التى عكست طبيعته
فجعلته شيطانا ؟ » .

ولكنه اعتقد بعد هذا القلق أنه استراح من وسواسه هذا بالتوفيق بين
النقائص على النحو الذى قدمناه . وكان مدار راحته النفسية أن سبق العلم بعمل
الأخبار وعمل الأشرار صفة لا تنفصل عن الذات الإلهية ، وأن الله علم ما سيكون
كما سيكون . ولا بد أن يعلمه العلم الصحيح ، ويقدر تقديره على حسب علمه
الحيط بجميع الكائنات .

وأكبر الفلاسفة الدينيين فى المسيحية بعد القديس أغسطين هو القديس توما
الأكوينى . وهو موافق أستاذه القديم ، ويرى أن الإنسان يقود نفسه ، ولا يقاد

كما نقاد الدواب ، وأن الإرادة تتبع العقل والعقل من نعم الله على الإنسان ، وغاية التقدير عنده كفاية التقدير عند أستاذه أنه علم سابق من الله . ولكنه كان يخالف أغسطس في نصيب الأطفال من الرحمة ويقول : إن الخطيئة أضعفت جانب الخير في الإنسان ولم تطمه كل الطمس ، وأن هذا الجانب هو الذي يعينه على تقبل الكفارة والخلع .

وخل الفقهاء الدينون يقولون بأن السقوط الذي أصاب الإنسان في الخطيئة هو سقوط من عالم « ما فوق الطبيعة » إلى عالم الطبيعة . فلما قام لوتر بدعوته فسر السقوط بأنه مسخ للطبيعة وزين فيها ، وعزاه إلى الشيطان ، خلافا لكلفن Calvin الذي عزاه إلى مشيئة الله لحكمة يعلمها في سابق أزله .

على أن مجمع ترنت Trent الذي انعقد في أواسط القرن السادس عشر ، قد عرض لمسألة الخطيئة ، فقرر أن حسنات الوثنيين ومن لا يدينون بالمسيحية لا تعتبر من الخطايا ولا تكفي العقيدة وحدها للتكفير عن الخطيئة وصمحت حرية البحث في المصور الحديثة لبعض الفقهاء أن ينكروا مسألة الخطيئة ، وأن يعلن رجل كالدكتور كيرلس النجوتون في كتابه « قال الأحق » : إن إدانة أجيال قبل أن تولد من جراء خطيئة آدم هسير أن توصف بالعدل . وإن كانت هذه هي العقيدة المسيحية فمسير علينا أن ننظر في تركيتها أمام ضمير الأمة .

ولكن قرار الكنائس في هذا الصدد شيء وبحوث الفقهاء من اتباع الكنائس شيء آخر ، لأنها آراء يدينون بها ويسقندون فيها إلى المنطق الملى قبل استنادهم إلى نصوص الدين .

ولما ظهرت الدعوة الإسلامية نهض المسلمون بالحصة الكبرى في مباحث القضاء والتقدير . لأنها طرحت للبحث من جوانب متفرقة يتلاقى فيها أصحاب الدين والتفسير وأصحاب السياسة والخلافة ، وأصحاب العلم والفلسفة ، وأصحاب الجدل

والمناظرة مع أبناء الأديان الكتابية وغير الكتابية ، وقد اختلط بهم الملحون في كل بقعة من بقاع الدولة الإسلامية .

ولا نحسب أن قولاً من الأقوال في مسألة القدر لم يرد له ذكر بنصه ، أو بعد التعديل والتقيح فيه ، على لسان طائفة من طوائف المسلمين . ولكننا نحمل ذلك كله في المذاهب الثلاثة التي ينقسم إليها التكلمون في كل مسألة من المسائل الكبرى ، وهم جماعة القلاة في الإثبات ، وجماعة القلاة في الإنكار ، وجماعة المتدلين المجتهدين في التوفيق بين هؤلاء وهؤلاء .

أوم في مسألة القدر خاصة جماعة الجبريين ، وجماعة القدرين الذين سمو بهذا الاسم لأنهم يقولون باختيار الإنسان مع القدر خلافاً لما يسبق إلى ذهن من مدلول هذه التسمية ، ثم جماعة المتدلين من أهل السنة المتوسطين ، بين القول بالجبر والقول بالاختيار .

وأول القائلين بالجبر في صدر الدولة الأموية جهم بن صفوان وأتباعه ومريدوه . كانوا يقولون إن الله خلق العباد وخلق لهم أفعالهم كما خلق لهم أعضاءهم وألوانهم ، وزعموا — كما قال الشريف المرتضى — أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان وممضية فالله ماعله كما فعل لونه وممعه وبصره وحياته ... وأن الله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء وبشيء على ما يشاء ... وكان جهم يقول على ذلك : إن الله خلق في العبد قوة لها كان فعله ، كما خلق له غذاء به قوام بدنه ، ولا يحمل العبد فاعلاً لشيء على حقيقة الفعل والإرادة .

ومذهب أبي الحسن الأشعري قريب من مذهب جهم بن صفوان ، لأن خلاصة مذهبه أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى . ويرى الأشعري أن للعبد مكتسب لأفعاله بقدرة يملكها ساعة

الفعل ولا تسبقه . ولكنه لا يخرج بذلك عن مذهب الجبر لأنه ينفي قدرة التأثير عن العباد ، ويرجع بها إلى تفسير واحد هو إرادة الله .

سأل أستاذه أبا علي الجبائي : ما تقول في ثلاثة إخوة : اخترم الله أحدهم قبل البلوغ وبقي الاثنان فأمن أحدهما وكفر الآخر فأين يذهب الصغير ؟ قال الجبائي : إنه يذهب إلى مكان لا سعادة فيه ولا عذاب فسأله الأشعري . لماذا يذهب إلى ذلك المكان ، وهو لم يأت شرا ولا خيرا ؟ فأجابه . أنه اختبر ، ولأنه علم أنه لو بلغ لكفر . قال الأشعري . فقد أحيا أحدهم فكفر فلماذا لم يمته صغيرا ؟ فسكت الجبائي عن الجواب .

ومراد الأشعري بهذه الأسئلة أنه مهما يقل القائلون في تحليل التفرقة بين أهل الطاعة وأهل العصيان فرجع ذلك ، في النهاية ، إلى علة واحدة هي إرادة الله . ويرى بعض الجبريين المعتدلين أن الفعل ، من حيث هو ، واقع بقدرة الله ، وأنه واقع بقدرة العبد من حيث كونه طاعة ومعصية .

وهذا قريب من نفي صفات الخير والشر والحمد والذم عن جميع الأنمال في حال صدورهما من الله . لأن الخير والشر إنما يصحان في حق من يزيد وينقص ، ومن يتغير ويقبل ، ولكنهما لا يصحان في حق الواحد الأبدي الذي تنزه عن جميع النقص ، وعن جميع أحوال الاختلاف .

ولكل فريق من أصحاب الأقوال في القدر حجج وأسانيد من آيات القرآن الكريم يستمد عليها في إثبات دعواه .

فمن الآيات التي يستمد عليها الجبريون . « والله خلقكم وما تعملون » « إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » « ولو شاء ربك لآمن في الأرض كلهم جميعا . أفأنت

تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ... « ختم الله على قلوبهم » ... « بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل ومن يضل الله فإله من هاد » ... « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ... »

أما القديرون فهم من المعترلة ويسمون أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لأنهم يزعمون أنهم ينفون الظلم عن الله ويقولون بأن الإنسان حر فيما يفعل من خير وشر ، لأن الله لا يجبره على الشر ثم يعاقبه عليه فيظلمه ويمجزه على غير عمله . وعند القديرين أن سوء الاختيار الذى علم به الله فى سابق علمه الأزلئ هو الذى أوجب ما قضى به الله عليهم من طاعة أو عصيان ، ولو لم يكن الإنسان قادرا على الفعل والترك لما وجب التكليف ، وهم يفرقون بين الأفعال التى يختار فيها الإنسان كالتحرك بمنة ويسرة والأفعال التى لا اختيار له فيها كالارتفاع بجسمه فى الفضاء بشير رافع ، ويؤمنون بأن الله لم يكلف أحدا فعلا من هذا القبيل ، وإنما التكليف كله من قبيل الأفعال التى تفعل أو تترك بالاختيار .

ومن الآيات التى يعتمدون عليها فى إثبات دعواهم « وما ربك بظلام للعبيد » ... « وما الله يريد ظلما للعباد » ... « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يفيروا ما بأنفسهم » ... « كل امرئ بما كسب رهين » ... « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » ... « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ... « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم » ... « لبئسا قدمت لهم أنفسهم » .. « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنفّر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » ... « رب إني ظلمت نفسي » ... « قل إني ضللت فأبشّر على نفسي وإن اعتديت بما يوحى إلى ربي » ... « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم

فأخلفكم وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم .

ولا يخفى أن المعارضة للتأخرين نظروا فى آراء فلاسفة اليونان وعرفوا صفات الله عندهم ولا سيما صفة الله عند أرسطو معلمهم الأول ، وهى صفة المحرك الذى لا يتحرك ، أو الإله الخارج عن هذا الكون المحسوس فلم يجدوا صعوبة فى القول بجمرية الإنسان وعمله بمنزلة عن القضاء والقدر ، وإن كان التكليف ينقض رأى أرسطو كما ينقضه القول بالثواب والعقاب .



أما المعتدلون من أهل السنة فيقولون بإرادة الله ويقولون باختيار الإنسان فيما يقع عليه الجزاء ، ولكنهم يفرقون بين الإرادة على الحتم والقسر والإرادة على الأمر والتكليف .

فإنه قال « كونوا قوامين بالتسبط » .

والله يقول لكل شيء « كن فيكون » .

وكلا القولين إرادة من الله . ولكن إرادة الأمر نجاب بالطاعة أو المصيان ، وإرادة الحتم والقسر تنفذ كما قفى بشير خلاف .

ومن الآيات التى يستشهدون بها . « إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » ... « ولا يرضى لعباده الكفر » .

ويذكرون أن آيات القرآن أنكرت سجة الجبريين إذ حكمت عنهم أنهم « مسيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء » ... « إن هى إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » . أما استشهد الجبريين بأن الله يقول . « والله خلقكم وما تعملون » فالكلام فيه موجه إلى قوم إبراهيم إذ قال لهم « لم تعبدون ما تتعبدون والله خلقكم

وما تعملون » أى خلقكم وخلق هذه الأصنام التى تحتونها ، وليس المقصود به نسبة معاصى المباد إلى الله .

ويتفق أهل السنة والمعتزلة على التفرقة بين حركات الجبر وحركات الاختيار فى الإنسان فيقولون إن الإنسان ليس بأقل عقلا ، ولا أقل اختيارا من الدابة التى يركبها ، أو كما قال أبو الهذيل الصلاف متهمًا مفندا . « إن حمار بشر أعقل من بشر . لأن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضرته فإنه يطفره ، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضرته فإنه لا يطفره ويروغ عنه . لأنه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر عليه . و بشر لا يفرق بين المقدور له وغير المقدور . »

هذه خلاصة وجيزة لأطراف القول فى مسألة القضاء والقدر بين الفرق الإسلامية ، ومن البين أن القول الفصل فى هذه المسألة الجلى ليس لمذهب واحد من بين جميع المذاهب ولا نحسب أنه تجمع لمذهب واحد على الإطلاق فبما علمناه وفيما هو شبيه بما علمناه . لأن المرجع فى سر القضاء والقدر إلى حكمة الله . وحكمة الله تتعلق بالأبد الذى لا ابتداء له ولا انتهاء ، ولا تتعلق بهذه الحقيقة أو بتلك الحقيقة فى الزمن الذى يحيط به الخلق .

وليس من دعوانا هنا ولا من غرضنا أن نأتى بالقول الفصل فى مسألة من المسائل التى تسع لاختلاف الآراء ولا تنتهى إلى قرار . لأن الفرض الأول من هذا الكتاب هو تقرير مكان الفلسفة القرآنية من الدعوات الدينية التى تنتظم عليها حياة الجماعات البشرية . ومكان الفلسفة الإسلامية بين تلك الدعوات واضح محدود .

فليس فى الإسلام ما فى اليهودية من صورة الإله الذى ينافى البشر وينافونه ويقدّر لهم حسابهم فيخطئ الحساب . لأن قدر الله فى الإسلام محيط

{١} يطفره : طفر يطفر بفتح فكسر : الرجل وثب فى ارتفاع * (٢) يروغ : راغ الثعلب ذهب هكذا وهكذا مكرا وخديعة *

بكل شيء . « قد جعل الله لكل شيء قدرا » ... « وكل شيء عنده بمقدار » ...
« وخلق كل شيء فقدره » ... « الذى له ملك السموات والأرض ، ولم يتخذ ولدا
ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا » .

وليس فى الإسلام ما فى المسيحية من كفارة أحد عن أحد ، ولا فى القول
بالخطيئة الموروثة بغير جريرة للمولود فيها . لأن القرآن يقول « ولا تزر وازرة وزر
أخرى » ... « وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا » .

أما مسألة التكليف فالقرآن يجمع فيها بين القول باستطاعة الإنسان أن يتلقى
الأمر والنهى وبتقدير كل شيء ، ولا تناقض بين القولين فى حكم العقل فضلا عن
حكم الدين .

ولبيان ذلك نفرض كل فرض مستطاع فى مسألة التكليف لترى أى الفروض
أحق بالاعتقاد وأولى بالقبول فى العقل والضمير .
فإما عالم لا تكليف فيه ولا جزاء .

وإما عالم يتساوى فيه التكليف ويتساوى فيه العمل ويتساوى فيه الجزاء .
وإما عالم يقع فيه التكليف والتقدير على اختلاف كما ترى فى اختلاف العالم
الذى نحن فيه .

فالعالم الذى لا تكليف فيه ولا جزاء لم يتخيله أحد من أصحاب الأديان ،
ولامن المفكرين للتكرين .

وقد تخيل أرسطو إلها لا تصريف له فى الكون ولا شأن له بالخلق فى كثير
ولا قليل .

وهو إله لا يستقيم الإيمان به من الوجهة الدينية ، ولامن الوجهة الاجتماعية ؛
ولم يستقم الإيمان به من الوجهة الفلسفية على حال من الأحوال .

وإنما قصر أرسطو عمل الإله على الحركة الأولى لأنه اعتقد أن واجب الوجود

أشرف الموجودات وأن أشرف الموجودات يعقل أشرف المقولات وهو ذاته
فكل تفكير فيما دون ذلك فهو تفكير لا يصح عنده في حق الإله .

فكيف اتفقت هذه الحركة الأولى التي وقف عندها عمل الإله ؟ .

هل جاءت من الكون شوقاً إلى الله ؟ أو جاءت من الله تشويقاً للكون إليه ؟
لا يستقيم القول على كلا الرأيين . فأن كان الكون قادراً على التحرك
فقد بطل القول بالحرك الأول ، وإن كانت الحركة من قبل الله فحركة واحدة
كألف حركة بل كجميع الحركات من أكبر الموجودات إلى أصغر الخلقيات .

ومع هذا لاتناقض بته بين تفكيره في الخلق وتفكيره في أشرف
الموجودات ، لأن أشرف وجود هو الوجود الذي يليق بالإله الخالق للمنعم القادر
على كل شيء ، ولن يكون الإله خالقاً بغير خلق ، ولا منمناً بغير إنعام ، ولا قادراً
بغير تقدير .

وإذا تركنا الجانب الفاسفي وحصرنا مسألة التكليف في حدودها الاجتماعية
فالقاتلون بالمؤثرات الطبيعية أنفسهم يوجبون التكليف مع إنكارهم لوجود الله ، ولا
يمنعون مجازاة الإنسان بعمله إلا أن يكون « إنساناً غير مسئول » عن عمله . كالجنون
والمرضى والمكره على الإجرام . وهم لا يخرجون بذلك عن حكم القرآن الذي
يقول « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ... ويقول « ليس على الأعمى حرج
ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » ... ويعني الجاني المكره على
جنايته إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ... « فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا إثم عليه » ... ثم يرضى عن الإثم بالتوبة والإصلاح . « إلا الذين تابوا من
بعد ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم » .

ومهما يقل القاتلون باضطراب الإنسان ، لانطباعه على عمله بحكم الوراثة أو بحكم
البيئة أو بحكم الزواج ، فهم لا يقولون ببطلان فائدة التكليف على الإطلاق . لأن

الشاهد أن الإنسان يستسهل الإثم الذي لا عقاب عليه ويستصعب الإثم الذي يخشى عليه العقاب . وأنه لا يعلم ما ينطوى عليه من القدرة على الإحسان واجتناب الإساءة فلا يزال بحاجة إلى الحافز والوازع لاستبطان تلك القدرة ، واستخراج غاية ما تنطوى عليه .

ونعود بعد هذا وذاك فنقول أن الإله الذي لا يكلف ولا يصرف إله ملغى من حساب البشر ، فلا يصلح لم في مجال الإيمان ولا مجال التفكير . أما العالم الذي يتساوى فيه التكليف ويتساوى فيه العمل ، ويتساوى فيه الجزء فليس بعالم موجود .

فالعالم الذي يتساوى فيه كل شيء لا شيء فيه .
لأن « الشيء » معناه تمييز شيء عن شيء ، ووقوع الاختلاف بين أشياء وأشياء .

ولو تساوت الأشياء لاختلف بها الزمان ، ولو تساوى الزمان لما كان هناك معنى لاختلاف شيء منها عن شيء ، وهي على تعددها تتشابه في جميع الخصائص وفي جميع الأعمال ، وفي جميع الأوقات .
فامتناع الاختلاف بالنسبة للأشياء عدم .

والمساواة بينها على تجدد الاختلاف بينها خلل وعظم ومباينة للمعقول .
فإذا حدث العالم المخلوق فلا بد فيه من اختلاف .
وإذا حدث فيه الاختلاف فلا بد من اختلاف التقدير واختلاف التكليف واختلاف الأعمال .

أما أن نبطل المخلوق ، ونبطل ما يلزمه من صفات المخلوق ، فمضى ذلك أن يخلق الله خالقاً مثله في السكال والدوام بغير ابتداء ولا انتهاء .
وذلك محال .

وأقل ما فيه من فارق أن يكون هناك فضل للإله الخالق على الإله المخلوق .

ثم يلزم من ذلك ما لزم عند أصحاب القول ، بالمقول المشرة ، أو بتوالى الموجودات من واجب الوجود إلى العقل الأول إلى سائر العقول والنفوس التى تتوالى من مصدر إلى مصدر فى عالم الإمكان فالإله الخلق سيخلق إلهاً دونه فى صفات السكال ، والإله الذى خلقه سيخلق ما دونه حتى ينتهى الأمر إلى مخلوقات كهذه المخلوقات التى تراها على اختلاف كبير فى العمل والتقدير .

فالعالم الذى لا اختلاف فيه لا شئ فيه .
والعالم الذى تختلف فيه الأشياء محال أن يتفق فيه التقدير والتكليف .

فلم يبق من فروض الإلهية الدينية غير فرض واحد يقبله العقل ويستقيم عليه الاعتقاد : وهو فرض الإله الذى يخلق الخلق على اختلاف فى التقدير والتكليف . ولا اعتراض على هذا الفرض الوحيد إلا أن يقال : إن التفرقة بين الناس بقضاء السعادة لقوم وقضاء الشقاوة لآخرين ظلم يناقض صفة العدل التى يتصف بها الإله القدير الرحيم .

ولكنه اعتراض لا يصمد لفنظر طويلاً دون أن يبين له أنه لم يثبت على أساس متين . لأن العدل الأعظم هو العدل الذى يناط به قوام الموجودات ، ولا قوام للموجودات كما أسلفنا مع المساواة المطلقة فى التقدير والتكليف .

ولأن عدل الإله السرمدى إنما يتلق بالآبد كله ، ولا ينفصم فى حالة من الحالات التى تتتابع بها الأزمان . وفى مجال الأبد متسع لتصحيح والتعديل ، وبقية دائمة للموازنة والمراجعة ، وللتسوية بين الأقدار والأطوار ، إلى انتهاء مقدور ، أو إلى غير انتهاء .

ومن أراد من الأبد أن يحصر حكمته فى لحظة واحدة أو فى عصر واحد أو فى كوكب واحد من هذه العوالم التى لا نعرف عدادها ، فقد أخطأ فى حكم

العقل ، ولم يكن قصاره أنه أخطأ في حكم الدين .
ومع هذا نستطيع أن نلاحظ في التقديرات الزمنية بعض الدلائل على الحكمة
الأبدية التي تقصر عن الإحاطة بها مدارك أبناء الفناء .
فوجود الله لم يحرم الناس حرية كانت تكون لهم بغير وجود الله .
وقد أعطاهم الله حظوظاً من الحرية هي هذه الحظوظ التي يملكونها
في هذه الحياة .

ولكن المنكرين قد تعودوا أن يسخروا من هذا القول وأن يصوعوه في
الصفة التي يحسبونها موافقة للسخرية والتفنيد . فيقولوا . نعم إن الله قد خلق
للناس الحرية أى أنه اضطرهم أن يكونوا أحراراً مختارين ...
يقولون ذلك ويحسبونه غاية النيات في السخرية والتفنيد . ولو استطاعوا
أن يقابله بصفة واحدة تسلم من الإحالة لحق لهم أن يسخروا منه ، ولا
يطعنوا إليه .

فإذا كان الله قد اضطر الناس أن يكونوا أحراراً فقد أصبحوا أحراراً كما
أراد . وهذا هو الذى يعنينا من الحرية كيفما كان السبيل إليها .
ولا مقابل لهذا القول إلا أن يقال . بل ينبغي أن يخلق الناس الحرية
لأنفسهم كما يريدون ، وأن تعليمهم الأكوان في كل ما أرادوه ، وأن تطيع كل منهم على
حدة في كل خاطرة تخطر لأحدهم وكل رغبة تهجس في ضمير هذا أو ضمير ذاك .
وليس هذا هو القول الذى ينبجى بصاحبه من السخرية والتفنيد ، لأنه
حالة من حالات الوهم ، لا تصح في التحيال فضلاً عن صحة التفكير أو
صحة الاعتقاد .

ومتى رجعنا إلى الله بخلق الحرية فكيف تكون هذه الحرية التي
يخلقها الله .

أبخلق الله لكل إنسان حرية إله فقال لما يريد ؟
ذلك محال .

أم يخلق لهم حرية المساواة في الأقدار والأعمال ؟
ذلك أمر لا يقوم به قوام للموجودات في عالم الحدود .
فإذا لم تكن حرية آلهة ولا حرية تنفي القوارق والأقدار — فهي إذن هذه
الخطوط من الحرية التي رأيناها للخلق في هذه الحياة .

وقد ساء ظناً وساء فهماً من يرى أن الله قد أعطى الخلق قوامه بهذه الخطوط ،
وهذه القسم ، وهذه الأقدار ، ثم يفوته أن قوام الخلق لا ينتهي إلى ظلم واختلال ،
وهو في ذمة الغيب وذمة الأبد ، ولا يمكن أن يكون في ذمة الحاضر ، ولا في ذمة
العلم الذي يحيط به أبناء الفناء .

وعلى هذا يستطيع السلم أن يؤمن بكل حكم من أحكام القرآن في مسألة
القضاء والقدر على تعدد الجوانب التي تناولتها هذه الأحكام ، لأنه يؤمن عقلاً
بأن وجود الله لا يبطل قيام التكليف وأن قيام التكليف لا يبطل اختلاف الخطوط
والأقدار ، وأن اختلاف الخطوط والأقدار لا يحتم قدرة الله في الأبد الأبد على
تحقيق العدل فيما قضاه .

وهنا محل الإيمان بما يرجع إلى الغيب ولا تحصره الشهادة .

ولكن الإيمان بالغيب إيمانان :

إيمان بما لا يعقل ، وهو تسليم مزعزع الأساس .

وإيمان بما ينتهي إليه العقل حين يبلغ مداه . وهكذا يكون الإيمان إن كان

لا بد من إيمان .

ولا بد من إيمان .

الفرائض والعبادات

الفريضة الدينية أدب يراد به صلاح الفرد أو صلاح الجماعة .
ومن محاسن الفرائض الإسلامية أن كل فريضة منها تؤدي إلى المقصدين ،
وتجمل لإنسان ذى ضمير ، وجماعة ذات ضمير .

فصلاة الجماعة — في يوم الجمعة — واجبٌ على المسلمين مقدم على البيع
والشراء ومطالب الماش . « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ » .

نم خير من مطالب الماش ولا شك أن تملوا الجماعة سرّاً وعلانية — في يوم
من الأيام — عن صفائر الشح والجشع وهموم الدنيا ، لتخرج من ضيق هذه
الشواغل المحصورة ، وتعرف لحياتها غاية أرفع من هذه الغاية ، وقسطاً أقوم
من هذا القسطاس ، وتذكر ما ينفعها ذكره كلما استفرقها ذكر المنافع والتواقيت ،
وترى عظامها وصغرها معاً في ساحة واحدة ، بين يدي العظمة الإلهية التي
تطامن^(١) من كبرياء العظيم ، وترفع من رجاء الصغير .

وإذا صلى المسلم منفرداً في سائر الأيام فهو في انفراده لا يقرب عنه شعوره
بآصرة^(٢) القربى ، بينه وبين الجماعة الإسلامية في أقطار الأرض من شمال إلى
جنوب ومن مشرق إلى مغرب . لأنه يعلم أنه في تلك اللحظة يتجه وجهة واحدة
مع كل مسلم على ظهر الأرض يؤدي فريضة الصلاة ، ويستقبل معه قبلة واحدة ،
ويدعو بدعاء واحد ، وإن تباعدت بينهم الديار .

وحسبه أن يقف بين يدي الله خمس مرات من مطلع الشمس إلى مغيبها
لتمتزج حياته بالعنصر الإلهي ، ويتمثل الوازع الأعلى نصب عينيه ما بين كل

(١) تطامن : تخفضي . (٢) آصرة : الأصل في الاصل جبل صغير
يشد به أسفل الخياء . وما عطفك على رجل من قرابة أو معروف .

صلاة وصلاة ... « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » ... ولا شيء هو أقن^١ بالنهي عنهما من الشعور بوزرها كلما تحرست النفس بالدينا بضع ساعات من ليل أو نهار .

والزكاة مصلحة للجماعة لأنها تقيم دعائم التعاون بين المجدودين والمحرومين ، وتعالج مشكلة الفقر والحاجة علاجاً يقوم على التعاطف والولاء بين من يعول ومن يعال . وهي إلى هذا رياضة للنفس يأخذ منها الواهب كما يأخذ الموهوب . لأنها تعودها نبل التضحية بالمال المميز على النفوس ، وتعلمها مغالبة الحرص والسباح بالبذل والإيثار ، وتُلقي في روعها أنها مسؤولة عن غيرها فيما تكسبه بسميها وتديرها ، فتشعر بشكافل الجماعة شموراً يخرجها من ضيق الأثرة والانفراد .

والحج « مؤتمر على » يعقده المسلمون مرة في مواعده المعلوم من كل عام . يجتمعون فيه إلى صعيد واحد ، فيتعارفون ويتشاورون ، ويفضى بعضهم إلى بعض بما يعلمون من أحوالهم وما يشكون من متاعبهم ورزاياهم . ويستعيدون ماضيهم كرة بعد كرة ، فلا يصيرون طويلاً على حاضر دون ذلك الماضي العظيم . ونم العمل المشترك عمل لا ينقطع عاما من الأعوام ، ولا يزال حافظاً للهمم باعثاً للذكرى كلما تجدد على مر السنين .

أما الفرد فله من الحج رياضة على المشقة ومنشط من طول اللبث والجمام^٢ ، وعلم بما يجمله المقيم في مكانه ، وهو علم يستفاد من السياحة ولا يستفاد من غيرها ، ويبحث عليه القرآن الكريم لأنه يفتح البصائر والقلوب ، ويقشع عى الأَبصار ، وحجاب الأسماع . « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان

(١) أقمن : أجدر . وقمين جدير . (٢) الجمام : بالفتح الراحة .

يسمعون بها ، فإياها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » .



والصيام في مظهره الاجتماعى يعطينا مظهر أسرة عظيمة — من مثات الملايين — تنتشر في جوانب الأرض وتقترن شعائرها الدينية كل يوم بأمر ما يحس الانسان في معيشته اليومية ، وهو أمر الطعام والشراب ومتع الأجساد : ملايين من الناس في جوانب الأرض يطعمون على نظام واحد ويمسكون عن الطعام على نظام واحد ، ويستقبلون رهم على نظام واحد . وقلم انتظمت أسرة بين جدران بيت على مثل هذا النظام .

أما الفرد فيستفيد منه خير ما يستفيدة الإنسان في حياته الروحية أو حياته الخلقية ، وهو ضبط النفس وشحذ عزيمتها وقدرتها على الفكك من أسر العادات وتطويع الجسد لدواعى العقل والروح .

والصيام الإسلامى هو أجدى ضروب الصيام في تحقيق هذا المقصد ، لأنه يحدد القدرة على ذلك كل يوم مدى شهر من شهور السنة ، ولا يكون قصاره نقلة واحدة من عادة شهور إلى عادة شهور .

ويقول بعض المتاملين بقواعد الصحة إن الصيام على هذا التحويضل بوظائف المهضم وما يتصل بها من الوظائف الجسدية . وهو قول لا يؤيده الواقع المشاهد في اختلاف أحوال البنية الحية في تدير طعامها وشرابها على اختلاف النبات والإقليم وعادات الميثة . وما رأينا الناس قد احتاجوا قط إلى تربية اجتماعية قوية أو تربية فردية عالية ، إلا كان قوامها ترويض الجسد على طعام غير طعامه المألوف وتبريضة لطوارى من تقلبات الجو وتقلبات الميثة غير التى تمرض لها ونشأ عليها . كذلك تربي الجيوش وكذلك يربي الملوك والأمراء .

وتلحق « بفكرة » الفرائض الدينية فكرة المدين في الإسلام ، وهما عيد الفطر وعيد الأضحى . فعيد الفطر تحية للواجب ، وعيد الأضحى تحية للقداء . وليس للنفس الإنسانية غاية من الأدب بعد رياضتها على الواجب ورياضتها على القداء . ومدار هذه الفرائض كلها على الساحة واليسر لا على الجسر والإرهاق .

« ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » .

« ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »

تلك رؤوس الفرائض التي تعلمها المسلمون من كتابهم .

إن كانت للجماعة البشرية عقيدة دينية فلا بد للمقيدة الدينية من شعائر ،

وليس ، بين هذه الشعائر ما هو خير للمعتقدين من شعائر الإسلام .

التصوف

من آراء بعض الباحثين — سواء في الشرق والغرب — أن التصوف دخيل على الدين الإسلامي ، وأن اسمه نفسه مقتبس من كلمة يونانية هي كلمة الثيوسوفى 'Theosophy' أى الحكمة الإلهية .

واختلفوا في أصل التسمية فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية ، وردوها تارة إلى أهل الصفة وتارة إلى لبس الصوف وتارة إلى الصفاء .

ومنهم من قسم التصوف قسمين . قسم يقوم على طلب المعرفة ، وهو في رأيهم من بقايا مدارس الفلسفة اليونانية ، ولاسيما مدرسة الإسكندرية . وقسم يقوم على تصفية النفس بالعبادة والانعطاف عن الدنيا و «الفناء» في الله ، ومرجهه إلى أهل الهند ، الذين يؤمنون « بالرفقانا » ويعتبرونها غاية النهايات في الاتصال بالذات الإلهية .

ومما لا شك فيه أن بعض التصوف دخيل في الإسلام . وهو التصوف الذى يقول بالحللول ووحدانية الوجود ، ويغلب على النساك والمتفلسفة الذين جاوروا الهند ، وأطراف البلاد الفارسية .

ومما لا شك فيه كذلك أن تخوم الهند وأطراف البلاد الفارسية كانت أصلح لانتشار بعض الطرق « السرية » التى لا ترضى عنها الدولة ولا سيا فى عهد بنى أمية . فإن الطرق السرية كانت تعلم الناس الإيمان بالإمام المستور ، وإنكار السلطان الظاهر ، وكان القضب من السلطان الظاهر على أشده بين « الشعوبيين » أو بين غير العرب من المسلمين . لأن العرب استأثروا بدولة بنى أمية ، وصبغوها

بالصبغة القومية . فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس وأبناء الأمم الإسلامية غير العربية . ومن ثم شاع القول بأن التصوف دخيل على الإسلام من أساسه ، وأنه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولا سيما « الأفلاطونية » وهي مزيج من عبادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان .

لكن التصوف في الحقيقة غير دخيل في العقيدة الإسلامية . لأنه كما قلنا في كتابنا عن أثر العرب في الحضارة الأوربية « مبشوث في آيات القرآن الكريم ، مستكن بأصوله في عقائده الصريحة . فالمسلم يقرأ في كتابه أن « ليس كنهه شيء وهو السميع البصير » فيقرأ خلاصة العلم الذي يعلمه دارس الحكمة الإلهية . ويقرأ في كتابه : « فقرأوا إلى الله إلى لكم منه نذير مبين » فيعلم ما يعلمه تلاميذ المتصوفة البوذيين حين يؤمنون بأن ملايسة العالم تكدر سعادة الروح ، وأن الفرار منه أو الفرار إلى الله هو باب النجاة . ويقرأ في كتابه أن الله « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » « كل شيء هالك إلا وجهه » فلا يزيد المتصوفة شيئاً حين يقولون له إن الله أزلى أبدى قديم بغير زمان ولا مكان ، عليم بالكليات والجزئيات : ويقرأ في كتابه أن « الله نور السموات والأرض » « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ... » « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » فلا يزيد المتصوفة إلا التفسير حين يقولون إن الوجود الحقيقي هو وجود الله ، وأنه أقرب إلى الإنسان من نفسه ، لأنه قائم في كل مكان يصلح له كل كائن « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

ومن القرآن الكريم يعلم المسلم الخلاف بين عالم الظاهر وعالم الباطن أو عالم الحقيقة وعالم الشريعة . لأنه يقرأ مثلاً واضحاً لهذا الخلاف فيما كان بين الخضر وموسى عليهما السلام من خلاف ... « فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وهلمناه من لدنا علماً ، قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً . قال إنك

لن تستطيع معي صبراً ، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً . قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً . قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً . فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا^(١) إمرأ . قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً . قال لا تراخذي بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً . فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكراً . قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً . قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذراً . فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه ، قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً . قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً . أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعياها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحماً . وأما الجدار فكان لفلانين يمينان في المدينة وكان تحتهما كنز لهما وكان أباهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً .

فالمسلم الذي يقرأ هذه الآيات — وهو مطبوع على التصوف والبحث عن خمايا الآثار ودقائق الحكمة — يجد فيها غناء من الأصول الصوفية ، ولا يفوته إذا اكتفى بها أن ينشئ^{*} منها مدرسة صوفية إسلامية تلتقي بالمدارس الأخرى في كثير وتنفصل عنها في كثير ، ولكنها لا تنزل عن لباب التصوف « بالطبع والقطرة » كما يرى بعض العقيبين على الصوفية الإسلامية التي يستشدها المسلم من الدين .

ولكن القرآن حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية يحرم عليه أن يوصد يديه أبواب الحياة الجسدية وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه

منها « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين » .
« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَعَدِّينَ » .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَغْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كُتِبَ وَمَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ »
« يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا » .

فالحياة الروحية في الإسلام تجري على سنن القصد الصالح للحياة البشرية .
لا استغراق في الجسد ولا انقطاع عنه في سبيل الآخرة . قوام بين هذا وذاك .

وإذا كان الإسلام قد عرف أناساً من « النساك » الذين تفرغوا للمطالب الروحية فإنما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية ولم يكن من قبيل الإلغاء أو التعليل لمطلب من هذه المطالب الضرورية .

فليس في تخصص إنسان لمعلم الطب مثلاً إلغاء أو تعليل لغيره من العلوم الشريفة التي يتم بها قوام المعارف الإنسانية ، وليس في التخصص إيجاب واستنكار وإنما هو سبيل التعميم والاستفادة من كل ملكة في الذهن والذوق والروح . ولا يوجب الإسلام التنسك على جميع المسلمين لأن أناساً منهم تخصصوا له وفضاؤه على مطالب الروح أو مطالب الجسد الأخرى . ولكنه يميزه بالقدر الذي ينهه ، وهو القدر الذي لا غنى عنه في تدبير حياة الإنسان .

فالمسكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد . ولكنها ينبغي أن تنال ، فكيف يمكن أن تنال ؟ .

إنها لا تنال إلا بالتخصص والتوزيع . ولا يتأتى هذا التخصص أو هذا التوزيع إذا سويتنا بينها جميعاً في التحصيل والزمان كل أحد أن تكون له أقطار منها جميعاً على حد سواء .

ولا نعصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التي لا يسهل إحصاؤها ولا تحصيلها ، ولكننا نم به هذه الملكات ومنها ملكات الحس والجسد ، وهي محدودة متقاربة في جميع الناس .

فهذه الملكات الجسدية — فضلا عن الملكات العقلية والروحية — قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذي لا يخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه .

وقد رأينا ورأى معنا ألوف من الناس رجالاً أكتع^(١) يستخدم أصابع قدمه في أشياء يعجز الكثيرون عن صنمها بأصابع اليدين . يكتب بها ويشعل عيدان الثقاب ويصنع بها القهوة ويصبها في الأقداح ويشربها ويديرها على الحاضرين ويسلك الخيط في سم الإبرة^(٢) ويخيط الثوب الممزق ، ويوشك أن يصنع بالقدم كل ما يصنع باليمنى أو باليسار .

ورأينا ورأى معنا ألوف من الناس لاعبي البليارد في المسابقات العامة يتسلون العصا ثم لا يتركونها إلا بعد مائة وخمسين إصابة أو تزيد . ولعلهم لا يتركونها إلا من تعب أو مجاملة للاعبين الآخرين . وهم يوجهون بها الأكر إلى حيث يريدون ويرسلونها بين خطوط مرسومة لا تدخل الأكر في بعضها ولا تحسب اللعبة إذا لم تدخل في بعضها الآخر . بحيث لو قال لك قائل إن هؤلاء اللاعبين يحجون الأكر بسلك خفي لجاز لك أن تصدق ما يقول .

ورأينا من يقذف بالحربة على مسافات فتقع حيث شاء ، ورأينا من ينظر في آثار الأقدام فيخرج منها أثراً واحداً بين عشرات ولو تمدد وضمه بين المئات . ورأينا من يرمي بالأنشطة في الحبل الطويل فيطوق بها عنق الإنسان أو الحيوان على مسافة أمتار .

هذه هي الملكات الجسدية المحدودة وهذه هي آماد الكمال الذي تبلغ إليه بالتخصص والمراثة والتوزيع .

(١) أكتع : الاكتع من رجعت أصابعه إلى كفه . (٢) سم الإبرة : ثقبها .

فما القول إذا حكمنا على الناس جميعاً أن يكسبوا أعضاءهم ملكة من هذه الملكات؟. إننا نخطئ بهذا أيما خطأ ونظلمهم به عن العمل المفيد . ولكننا نخطئ كذلك كل الخطأ إذا حبرنا على إنسان لأنه أهن ملكة من هذه الملكات الجسدية ، ولو جار في نفسه على ملكات أخرى يتقنها الآخرون .

فإذا كنا جاوزنا بالقوى الجسدية حدودها الممهودة بالمرآة والتخصيص ، فما الفن بالقوى الروحية أو العقلية وهي لا تتقارب في الناس هذا التقارب ولا تنقف عند هذه الحدود ؟

وإذا كان طالب القوة الروحية يؤثرها على جسده فلماذا نلومه ، ونحى عليه ونحن لا نتحى على اللاعب إذا آثر المهارة في اللعب على المهارة في فنون العقل أو الكمال في مطالب الروح ؟

إذا لما من يجوز على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين فن واجبنا أن نلوم كل ذى ملكة وكل ذى عمل وكل ذى فن وكل ذى رأى من الآراء . فما من واحد ينف هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين .

وما لا جدال فيه أن نوازع الجسد تهجب الفكر عن بعض الحقائق الاجتماعية فضلاً عن الحقائق الكونية المصفاة .

وما لا جدال فيه أن شواغل العيش وهمم الأسرة عائق عن بعض مطالب الإصلاح في الحياة اليومية ، فضلاً عن الحياة الإنسانية الباقية على مر الدهور .

وما لا جدال فيه أن طالب القوة الروحية كطالب القوة البدنية ، له حق الحق المصارع والملاكم وحامل الأثقال في استكمال ما يشاء من ملكات الإنسان ، ولنا على حق إذا أخذنا عليه أنه جار على جسده أولذات عيشه . لأننا لا نلوم المصارع إذا نقصت فيه ملكة الفن أو ملكة العلم أو ملكة الروح .

لو أصبح كل الناس مصارعين لفسد كل الناس ولكن لا بد من المصارعة مع هذا ، ولا بد من المتفرعين لها إذا أردنا البقاء .
ولو أصبح الناس كلهم متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت الدنيا وبطل معنى الحياة ومعنى الزهد في الحياة . ولكن لا بد من هذه النزعة في بعض النفوس ، وإلا قصرنا عن الشاؤ الأعلى في مطالب الروح وفقدنا ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوى » الذى ينظم لنا ثروة الروح وثروة العقول وثروة الأبدان .
« والقصد الحيوى » مكفول بشريعة القرآن في كل مطلب من هذه المطالب الروحية . فهى مباحة لمن يطيقها ، وهى لا تفرض على جميع المسلمين .
ولا بد من هذه الإياحة ولا بد من هذا الإغفاء . فإنهما يجريان بالقدر الذى يفيد ويمنع الضرر فى كلتا الحالتين » .

الحياة الأخرى

الاديان الكتابية على اتفاق في الإيمان بالحياة بعد الموت، وإن اختلفت بينها
بعض الاختلاف في تمثيل تلك الحياة .

وقد آمن الفلاسفة بالحياة الأخرى قبل الأديان الكتابية جميعا وبمدها .
فمن أشهر المؤمنين بها من الفلاسفة السابقين أفلاطون ، ومن أشهرهم في
العصر الحديث عمانويل كانت ، وهما يجمعان أطراف الآراء الفلسفية في سبب
الإيمان ببقاء النفس بعد الموت .

فالنفس في مذهب أفلاطون جوهر مجرد بسيط لا يقبل التجزئة ولا الانحلال
وهي قوام الحياة . وما هو حياة لا يمكن أن يعود « لا حياة » كما أن « لا الحياة »
لا يمكن أن تحيي للمادة الصماء .

ولكن النفس تتلبس بالمادة في معارج الترقى والتطهير ، وتخلص من المادة —
طورا بعد طور — لتعود إلى عنصرها الأول من الحرية والصفاء .

وبقاء النفس في مذهب « كانت » مرتبط برأيه في « القانون الأخلاق »
الذي تدين به فطرة الإنسان ، ويدل على إرادة إلهية فوق إرادة الآحاد والجماعات ،
فإن الإنسان مفضول على أن يفهم الواجب ، وأن يفهم أن الواجب هو العمل
الذي يصلح للاقتداء به ، وأنه يتخذ قاعدة عامة تتطلب من جميع الناس .

وليس من المقول أن يغرس في النفس قانون كهذا ثم يشقى من يدين به
ويسعد من ينبذه ويخرج عليه . فالحكمة التي غرست هذا القانون في الطباع
خلقة أن ترد الأمر إلى نصابه في حياة بعد هذه الحياة ، لأن الجزاء العدل لا يتم
كله في حظوظ هذه الحياة .

ويريد من الإشارة الموجزة إلى رأى هذين الفيلسوفين ، أن يذكر الناظرين في مسألة الحياة بعد الموت أنها مسألة بحث وتفكير ، وليس قصارها أنها مسألة اعتقاد وإيمان .

فالعقل لا يخرجها من متناول بحثه ، وأحباب العلم التجريبي أنفسهم لا يمكن أن يكون من أسانيدهم العلمية ما يسوغ لهم إغلاق الباب فيها ، لأنهم لم يحصروا قط طبيعة الحياة ، ولم يثبتوا قط أنها وليدة المادة الصماء ، فليس لهم أن ينقضوا ويبرموا في طبيعة شيء ليس بالمحصور في علمهم وليس مقطوعا لديهم بأصل تكوينه وغاية مصيره .

لكن العقل نفسه يستلزم فارقا لا بد منه بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير وتمثيل هذه الحقيقة بعينها للدين والاعتقاد .

فالحقيقة الاعتقادية لا بد أن تخرج بتصور المؤمنين بها ، لأن الخطاب فيها موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكي والغبي ، ومنهم كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطلب السكال ومن لا يعرف كما لا يطمح إليه .

فلا بد من توضيح الحقيقة الاعتقادية بالمحسوسات في كثير من الأحوال ، وعلى هذا ينبغى أن يروض فكره كل من ينظر إلى عقيدة الحياة الأخرى في القرآن الكريم .

فالقرآن الكريم يفرض على المؤمنين عقيدة البعث والحساب ، ويدعوهم إلى الإيمان بالنعيم والعذاب .

والجنة هي مقر النعيم .

والنار هي مقر العذاب .

وفي القرآن أوصاف بمسوسة للجنة كما وصفت في سورة الواقعة : « في جنات

النعم ، ثمة من الأولين وقليل من الآخرين ، على سرر موضونة^{٢٠} متكئين عليها متقابلين ، يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وفاكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون ، وحوور عين كأشبال اللؤلؤ المكنون ، جزاء بما كانوا يعملون لا يسمعون فيها لنفوا ولا تأثيما إلا قليلا سلاسا^{٢١} .

وفي القرآن أوصاف محسوسة للنايك وصفت في سورة الفرقان : « بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سميرا إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تقيقا وزفيرا وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا » .

ولكن من المتفق عليه بنص القرآن ونص الحديث النبوي الشريف أن هذه الموصوفات غير ما يرى ويعهد في هذه الحياة : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون » ... والنبى عليه السلام يقول : « فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

والواقع أن المسلمين يفهمون من هذه الصفات معنى النعم ومعنى العذاب ولا يتخل فهم لهذا أو لذلك بالغرض المقصود من وعد الله ووعيده بالثوبة والعقاب .

فالإمام فخر الدين الرازى مثلا يقول في تفسير الاتكاء على السرر الموضونة : « معناه أن كل أحد يقابل كل أحد في زمان واحد ، ولا يفهم هذا إلا فيما لا يكون فيه اختلاف جهات . وعلى هذا فيكون معنى الكلام أنهم أرواح ليس لهم أديار وظهور . فيكون المراد من السابقين هم الذين أجسامهم أرواح نورانية : جميع جهاتهم وجه . كالنور الذى يقابل كل شيء » :

وهذا فهم فيلسوف باحث في الجواهر والأعراض ، وفي مطالب الأرواح والأجسام .

(١) ثمة : جماعة • (٢) موضونة : الموضون : اسم المفعول للمثنى بـ بعضه على بعض ، والمتنسوج الداخل بعضه في بعض •

وفهم التصوفة أن نعم الحياة الباقية كله هو الوصول إلى الله ولا يتطلعون إلى جزاء غير هذا الجزاء .

سمعت رابعة المدوية قارئاً يتلو قوله تعالى : « وفاكهة مما يتخيرون ولم طير مما يشتهون » . فقالت : نحن إذن صفار حتى نفرح بالفاكهة والطيور .

وسمع الشبلى قوله تعالى : « منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة » فصاح صيحة عظيمة وقال : فأين الذين يريدون الله تعالى ؟ وكان يقول في قوله تعالى : « كلوا واشربوا » : « إن كان ظاهره إنعاماً فباطنه انتقام وابتلاء واختبار ، لينظر تعالى من هو معه ومن هو من حفظ نفسه » .

فوصف الحقائق بالمحسوسات — كما رأينا — تعبير يفهمه الغلوص الذين يرتفعون بالفهم وبمطالب النفس الباقية عن طبقة الجهلاء .

ولسكن هل التعبير بالمعاني المجردة والحقائق للثالية مفهوم عند هؤلاء الجهلاء ؟ إننا نعلم جيماً أن أحوج الناس إلى الإيمان بالحساب — بل أحوجهم إلى وازع الدنيا كله — هم طبقة الجهلاء الذين تسترقهم المحسوسات ولا يخلصون منها إلى تجريد المعاني والشعور بحب الحقيقة وتقديس الكمال . وهؤلاء لا يمتقدون إلا بما يحسون ويفقهون . فإما عقيدة تمتزج عندهم بشعورهم وتصورهم وإما إياق^١ من كل عقيدة وفكاك من كل تكليف . وبهذا تبطل كلمة العقيدة في الجماعات البشرية كل البطلان .

ولا مدعى إذن من إحدى صورتين لعقائد الجماعات البشرية :

إما أسلوب يحقق الحكمة من العقيدة عند جميع الناس خاصة وعامة ولا بد فيه من التعبير عن المعاني بالمحسوسات .

(١) إياق : الهروب . وأبق العبد هرب من عنده سيده .

وإما أسلوب يترك الخاصة لأنفسهم ، وينفى العامة عن حظيرة الاعتقاد وهو لا يحقق الحكمة من العقيدة بحال .

في ذلك الأسلوب لا خسارة على أحد من الخاصة أو العامة ، وفي هذا الأسلوب لا فائدة للخاصة ولا للعامة . لأن الخاصة متروكون لأنفسهم يفهمون ما يفهمون بمعزل عن الوحي والرسالة ، ولأن العامة محجوبون عن الوحي والرسالة بكل حجاب . وقد ضل بعض المفرضين من دعاة الأديان عقولا كثيرة في شتى الأقطار حين زعموا أن الخطاب بالمحسوسات في أمر الجنة والنار مقصور على العقيدة الإسلامية ، وأن المؤمنين بالدين لا يؤمنون به إلا إذا كانوا من المؤمنين بالقرآن . فالأنبياء والقديسون في جميع الأديان السكتانية قد تمتلوا النعم المحسوس في رضوان الله ووضعه على هذه الصفة في كتب العهد القديم والعهد الجديد ، وفي كتب التراتيل والدعوات .

ففي العهد القديم يصنف أشعياء يوم الرضوان في الإصحاح الخامس والعشرين من سفره فيقول : « يضع رب الجنود لجميع الشعوب في هذا الجبل وليمة سمان : وليمة خمر على دردي سمان ممخة : دردي مصفى وينقى في هذا الجبل وجه القباب . الدقاب التي على كل الشعوب والنطاء المغطى به على كل الأمم ، يبلغ الموت إلى الأبد ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه . . . » .

وفي العهد الجديد يقول يوحنا الإلهي في الإصحاح الرابع من رؤياه : « بعد هذا نظرت وإذا باب مفتوح في السماء والصوت الأول الذي سمعته كبوق يتكلم معي قائلا : إصعد إلى هنا فأريك ما لا بد أن يصير بعد هذا . والوقت صرت في الروح ، وإذا عرش يعرض على في السماء وعلى العرش جالس . وكان الجالس في المنظر شبه حجر اليشب والعقيق وقوس قزح حول العرش في المنظر شبه الزمرد وحول العرش أربعة وعشرون عرشا . ورأيت على العروش أربعة وعشرين

(١) دردي : ما يرسب في أسفل كل مائع كالاشربة والادهان .

(٢) ممخة : مخت الشاة : مممت .

شيئاً جالسيف متسرلين بثياب بيض وعلى رؤوسهم أكاليل من ذهب ،
ومن العرش يخرج روق ورعود وأصوات ، وأمام العرش سبعة مصابيح نار
متقدة هي سبعة أرواح الله . وقدام العرش يمر زجاج شبه البلور ، وفي وسط
العرش وحول العرش أربعة حيوانات مملوءة عيوناً من قدام ومن وراء . والحيوان
الأول شبه الأسد والحيوان الثاني شبه عجل والحيوان الثالث له وجه مثل وجه
إنسان والحيوان الرابع شبه نسر طائر . . . » .

ويقول في الإصحاح العشرين : « متى تمت الألف سنة يحل الشيطان
من سجنه ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض : جوج وماجوج ،
ليجمعهم للحرب وعددهم مثل رمل البحر . . . فنزلت نار من عند الله من السماء
وأكلتهم . . . وإبليس الذي كان يضلمهم طرح في بحيرة النار والكبريت . . .
وكل من لم يوجد مكتوباً في سفر الحياة طرح في بحيرة النار » .

ويقول في الإصحاح الحادى والعشرين : « ثم رأيت سماء جديدة وأرضاً جديدة
لأن السماء الأولى ، والأرض الأولى مضيتا ، والبحر لا يوجد قياً بعد وأنا يوحنا
رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كبروس
مزينة لرجلها . وسمعت صوتاً عظيماً من السماء قائلاً : هو ذا مسكن الله مع الناس » .

وكانت آمال النعم المحسوس تساور قلوب القديسين في صدر المسيحية فضلاً
عن عامة المباد بين غمار الدهماء^(١) . ومن أشهر هؤلاء الأقطاب للمدودين رجل عاش
في سورية في القرن الرابع الميلاد وترك بعده تراثيل مقروءة يتغنى بها طلاب
النعم ، وهو القديس افرام الذى يقول في إحدى هذه التراثيل : « ورأيت
مساكن الصالحين . رأيتهم تقطر منهم المطور ويفوح منهم المير ، تربنهم
ضفائر الفاكهة والريحان . . . وكل من عف عن خسر الدنيا تمطشت إليه خمور

(١) الدهماء : دهماء الناس جماعتهم .

القرودوس ، وكل من عفا عن الشهوات تلقت الحسان في صدر ظهوره .
واتفق أحبار الغرب وأحبار المشرق في وصف التميم بهذه الصفة . فقال
القديس إرنستوس Irenius أسقف ليون في القرن الثاني إن السيد المسيح أنبا
يوحنا الإلمني : أن « ستأتي أيام يكون فيها كروم لكل كرمة منها عشرة آلاف
فصن ، ولكل غصن عشرة آلاف فرع ، ولكل فرع عشرة آلاف
عسلوج » ، ولكل عسلوج عشرة آلاف عنقود ، ولكل عنقود عشرة آلاف
عنبه ، وتمصر العنب منها قدر من الخمر ، مائتين وخمسة وسبعين رطلا .

هذه الصفات وأمثالها كثيرة فيما كتب وسجل ، وفيما وقع في الخواطر
والأخلاق بغير كتابة وتسجيل ، وكل ما يعيننا منها أنها تم المعتدين عموماً
لا يتأتى إغفاله في خطاب يتجه إلى جميع المعتدين ، ولا يبلغ في النفوس مبلغ
اليقين إلا إذا تخلل الشعور وتغلغل في الضمير .

وقد رأينا في أول هذا الفصل أن الفلاسفة الذين قالوا ببقاء النفس بعد
الموت يقولون بذلك لأنهم وجدوا القول به ضرورة عقلية يستلزمها اختلاف النفوس
وحاجة كل منها إلى التطهر والتكامل في حياة بعد هذه الحياة ، ووجوب هذا
التطهر والتكامل لاستقامة قضاء العدل الإلهي بين الأخيار والأشرار .

فهذا المعنى ملحوظ في تقدير المذاب الذي ينتل به المذنبون بعد الموت كما
قضت به شريعة القرآن الكريم . فإن المفسرين كادوا أن يجمعوا على انتهاء
عذاب الآخرة إلى النفران ، وأن الخلود والأبد يفيدان الزمان الطويل ولا يفيدان
البقاء بغير انتهاء . ويؤيد هذا المعنى حديث رواه البخاري يفصله بأسلوب الخطاب

الذى يشرح المعاني بالمحسوسات ، ومنه يقول عليه السلام : « . . . وإذا رأوا أنهم قد نهبوا في إخوانهم يقولون : ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا . فيقول الله تعالى : اذهبوا فن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه ، ويحرم الله صورهم على النار . . . فيأتونهم وبضهم قد غاب في النار إلى قدمه وإلى أنصاف ساقيه ، فيخرجون من عرفوا ، ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه ، فيخرجون من عرفوا . ثم يعودون . فيقول : اذهبوا فن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه . فيخرجون من عرفوا . . . فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون فيقول الجبار بقيت شفاعتي . فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتنحشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة ، يقال له ماء الحياة ، فينبتون في حافته كما تنبت الحبة في حيل السيل قد رأيتموها إلى جانب الصخرة إلى جانب الشجرة . فما كان إلى الشمس منها كان أخضر ، وما كان إلى الظل منها كان أبيض ، فيخرجون كأنهم اللؤلؤ ، فيجمل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة . فيقول أهل الجنة ، هؤلاء هتقاء الرحمن . . . »

والنبي عليه السلام أحاديث أخرى في معنى ما تقدم ، خواها جميعاً أن العذاب تطهير وتكفير ، وأن الأنفس جميعاً تتلاقى في حظيرة الرضوان .
 فإذا أعطينا أسلوب العقيدة حقه من التعبير ، ففي العلم الآخر كما يدين به المسلم رضا للوازع الأخلاقي ، ورضا لدواعي التفكير ، ورضا لعقيدة الدين .

خاتمة

منذ الحرب العالمية الأولى كثرت في أوربة وأمريكا مجموعات الفصول التي يبسط فيها كاتبوها آراءهم في العقائد والأديان ، ويلخص كل منهم فيها عقيدته التي استخلصها لنفسه ، وأحس أنها تناسب تفكيره وعلمه وشعوره بالعالم الذي يعيش فيه ، وبما يقتضيه أمر الاعتماد في عصر العلوم « الوضعية » وتجارب الإنسانية الحديثة .

وتشمل هذه المجموعات غالباً على آراء رجال ونساء ، ينظرون إلى الحياة من جوانب شتى . فهم العالم والفيلسوف ، ومنهم الفنان والمخترع ، ومنهم السياسي وصاحب الأعمال ، ومنهم من ينظر إلى العالم نظرة وسطى تتلاقى فيها جميع الطوائف ، وجميع مذاهب الحس والتفكير .

وبعض هؤلاء قد اتخذ له « إلها » اصطفاه على حسب المثل العليا التي يتمثل بها الإله .

وبعضهم يدين بمقيدة بشرية أرضية لا محل فيها لما وراء الطبيعة ، ولا يخرج عن كونها نخبية من قواعد الأخلاق وبرامج الإصلاح .

وبعضهم يفسر الدين الذي يؤمن به قومه ، تفسيراً يوائمه ويخالف ما اعتقده قومه من المراسم والعبادات .

وكلمهم — في جملة آرائهم ومذاهبهم — يدلون على شيء واحد : وهو أن الإيمان كما قلنا في خاتمة كتابنا عن الله ، ظاهرة طبيعية في هذه الحياة . « لأن

الإنسان غير المؤمن إنسان غير طبيعي فيا نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانزاله عن السكون الذى يعيش فيه . فهو الشذوذ وليس هو القاعدة فى الحياة الإنسانية وفى الظواهر الطبيعية ، ومن أعجب العجب أن يقال إن الإنسان خلق فى هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض أو يُسلب القرار .

وقد راجعنا كثيراً من هذه العقائد المبتدعة أو العقائد الفردية فما وجدنا بينها عقيدة واحدة يدعى لها صاحبها أكثر من دعواه أنها تناسبه وترميحه ، أو أنها خير ما يناسبه ويرميحه ، إن لم يكن بد من الاعتقاد . ولكنهم لا يدعون لها أنها عقيدة صالحة للجماعات البشرية ، فى أطوار متعددة ، وأجيال متعاقبة ، ولا يدعون أن هذه الجماعات البشرية تستغنى عن كل اعتقاد موروث وغير موروث ، لأنهم — وهم آحاد — بحثوا لأنفسهم عن اعتقاد ، أو شعروا بحجية الرجاء لقوات عظمهم من الاعتقاد .

وكل مقابلة بين العقائد الفردية التى من هذا القبيل وبين عقائد الجماعات البشرية تنتهى بنا إلى التفرقة بينها بهذه القوارق التى لا مناص منها ، وهى : أن عقيدة الفرد ترجع إليه فى تفسيره وتوضيحه وأسلوبه فى فهم الأمور بالحقيقة أو المجاز .

أما عقيدة الجماعة فلا مناص فيها من ملاحظة شرائط لا تدعو الضرورة إليها كلها فى تلك العقائد الفردية .

ومنها أن دين الجماعة لا يخلو من المجاز . لأنه يوحى إليها بالمنىبات المحجوبة ويقرب إليها المانى الأبدية التى لا تمتزج بالضمير ، ولا تستجيش^(١) الحس ، إلا إذا اشتملت على غيلاهم واقرنت بما يعدونه من المأثوبات والمشاهدات .

ومنها أن دين الجماعة يرمز الخاصة والعامة والمجتهدين والمقلدين ، ولا يؤدى غرضه الأسمى إذا قطع فريقاً من هؤلاء عن فريق .

(١) تستجيش : تستثير .

ومنها أن دين الجماعة لأجيال كثيرة وليس لجيل واحد ، وفي هذه الأجيال الكثيرة يتسع المجال لكثير من المستحدثات في العلم ، وكثير من الغير والأطوار في مبادئ الأخلاق ومشارب الأدواق .

وللجماعات البشرية فرص كثيرة لاستحداث العلوم ومتابعة الكشف والاختراعات تستطيع أن تأخذ منها ما تشاء إن لم تأخذها من نصوص الدين . ولكنها لا تستطيع أن تأخذ الدين من غير مصادر الاعتقاد . وحسبها منه أنه يحضها على التعلم ، ولا يصددها عن سبيل المعرفة ، حين تتاح لها مع الزمن بوسائل البحث والاستطلاع .

ونحن في هذا الكتاب قد تعرضنا للكلام عن الفلسفة القرآنية من حيث هي عقيدة للجماعات الإسلامية ، لنمرض هذه العقيدة عرضاً حديثاً يلبي مطالب أبناء العصر الحديث .

ولم يكن غرضنا في الكتاب — كما ألمنا في مسنده — أن نستشهد للقرآن من مذاهب الفلسفة . فإن كثيراً من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية ؛ فلا يهمننا من ذلك إلا أن يعلم الفرقون بين مجال الدين ، ومجال العلم والحكمة ، أن الأوامر والنواهي التي في القرآن قد عرضت للمعكاه في مجال للباحث الاجتماعية ، كما عرضت لمف في مجال العقائد الدينية ، فلم يكن فيها إغناات للفكر في سبيل إرضاء الضمير ، لأنها من شأن الفكر ومن شأن الضمير .

مثال ذلك أنهم زعموا أن تحريم الربا أضمافاً مضاعفة ، مسألة اجتماعية أو اقتصادية قد عرض لها القرآن ، فأق فيها بحكم قد يرضاه المتدينون ، ولكنها لا ترضى علماء الاجتماع أو خبراء الاقتصاد .

لكن الفلاسفة الأقدمين والمحدثين قد عرضوا لهذه المسألة فوافقوا فيها عقيدة

المسلم الذي يدين بأوامره ونواهيه ، فأرسلوه قد حرّم الربا لأنه يجعل المال نفسه تجارة وهو وسيلة من وسائل التبادل في التجارة ، وأعداء الاستغلال من فلاسفة الاقتصاد المحدثين يردّون مصائب الاجتماع كلها إلى تسخير الناس باستغلال رؤوس الأموال ، ولم تناول هذه المسألة قرينة أدبية عالية ، تقبّسها بمقياس الشعور الإنساني والكرامة النفسية ، إلا وصحت الربا بوصمة الخسة والمعاية ، كما قال شكسبير : « إنه صدأ المدن الخسيس » .

فحكم القرآن في الربا حكم لا يجافي الفكر ولا يعطى الضمير حقاً أكبر من حقه المقدور في تقرير الحلال والحرام ، وهذا كل ما يعيننا من الموافقة بين مسألة فكرية ، وحكم من الأحكام التي اشتملت عليها الفلسفة القرآنية .

ولم نشأ أن نستدل على قداسة القرآن بما ظهر من نظريات العلم الحديث ، إذ القرآن كما أسلفنا (ص ١١) ... « لا حاجة به إلى مثل هذا الادعاء ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يبحث على التفكير ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم حينما استطاع » .

ومن الخطأ أن تتلقى كل نظرية علمية كأنها حقيقة دائمة نعملها على معاني القرآن . لأن النظريات العلمية لا تثبت على قرار بين جيل وجيل .

ومن أمثلة ذلك ما قيل عن النظرية السديمية ، وما قيل في التوفيق بينها وبين آيات من القرآن الكريم ، منها : « أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي » .

وقد رجح بعض علماء الطبيعة — والفلك خاصة — أن المنظومات الفلكية نشأت كلها من السديم اللتهب ، وأن هذا السديم تختلف فيه الحرارة فينشقق ،

أو ينفصل بعض عن بعض من أثر التمدد فيه ، فتدور الأجرام الصغيرة منه حول
الأجرام الكبيرة ، وتنشأ المنظومات الشمسية وما شابهها من هذا التشقق وهذا
الدوران » .

ولكن النظرية السديمية لا تمدو أن تكون فرضاً من الفروض ، يقبل النقص
والزيادة ، بل يقبل النقص والتفنيد ، ولم يفته — بعد — بين علماء الطبيعة إلى
قرار متفق عليه .

فلما أن نسال : هل كان الفضاء كله خلوا من الحرارة ، وكانت الحرارة
الكونية كلها مركزة في السدم وما إليها ؟

ولما أن نسال : من أين جاءت الحرارة للسدم دون غيرها من موجودات
هذا الفضاء ؟ ألا يجوز أن يظهر في المستقبل مذهب يرجع بالحرارة إلى الفضاء في
حالة من حالاته ؟ أليس خلوا الفضاء من الحرارة إذا صح هذا الخلو — عجبا يحتاج
إلى تفسير ؟ أليس انحصار الحرارة في السدم دون غيرها أحوج من ذلك إلى
التفسير ؟ ألا يقول بعض العلماء اليوم إن الفضاء هو الأثير ، وإن الإشعاع هو
أصل المادة ؟ وإن الإشعاع كله حالة من حالات الأثير ؟

فالقول للمؤمن في تفسير الآية القرآنية أن السماوات والأرضين كانتا رتقا
فانفتحتا في زمن من الأزمان ... أما أن يكون المرجح في ذلك إلى النظرية
السديمية فهو المجازفة بالرأى في غير علم ، وفي غير حيلة ، وبغير دليل .



ومتى استوفى العقل والضمير حظهما من سعة القرآن على هذا التهيج القويم ،
فلا حاجة به إلى موازنة النظريات المستحدثة ، كلما ظهر منها فرض جديد .

هَذَا الْكِتَابُ

تعرّض العقاد في هذا الكتاب للكلام عن
الفلسفة القرآنية من حيث هي عقيدة للجماعات
الاسلامية من اجل ان يعرض هذه العقيدة
عرضاً حديثاً يلبي مطالب أبناء العصر .

ولم يكن غرضه في الكتاب ان يستشهد للقرآن
من مذاهب الفلسفة . فان كثيراً من الفلاسفة
الاقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية
لان الأوامر والنواهي التي في القرآن قد
عرضت للحكماء في مجال المباحث الاجتماعية
كما عرضت لهم في مجال العقائد الدينية ، فلم يكن
فيها إعنات للفكر في سبيل إرضاء الضمير .

